



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej

**Author:** Andrzej J. Noras

**Citation style:** Noras Andrzej J. (2016). Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# rozu- mienie systemu

W FILOZOFII  
POKANTOW-  
SKIEJ

Andrzej J. Noras



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO  
KATOWICE 2016



Rozumienie systemu  
w filozofii pokantowskiej

PRACE  
NAUKOWE



UNIwersytetu  
Śląskiego  
w Katowicach

NR 3470

Andrzej J. Noras

# Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej

Redaktor serii: Filozofia  
Dariusz Kubok

Recenzent  
Radosław Kuliniak

## Wstęp

Książka powstała prawdopodobnie dlatego, że nie była planowana, a przynajmniej nie w takiej postaci, w jakiej zostaje oddana do rąk Czytelnika. Zamiary były o wiele skromniejsze; chodziło mianowicie o napisanie artykułu będącego próbą bliższego zrozumienia tego, o co kruszyli kopie Bruno Bauch i Paul Natorp. Przedmiot ich analiz stanowiło pojęcie systemu. Bauch w swych rozważaniach odwołuje się do koncepcji Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Paula Natorpa oraz Heinricha Rickerta. Natorp z kolei w swych analizach przywołuje stanowisko Hermanna Cohena, którego nie pomija również Bauch. Wobec tego wystarczy odwołać się do Kanta, który dla wszystkich wspomnianych filozofów stanowi punkt wyjścia, aby powstał schemat wyznaczający strukturę pracy.

Niewątpliwie trudno byłoby się obronić przed zarzutem arbitralności w kwestii doboru prezentowanych stanowisk, gdyż z pewnością należałoby też uwzględnić stanowisko Johanna Gottlieba Fichtego, a może nawet dokonać głębszej analizy stanowisk reprezentantów filozofii pokantowskiej (Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Heinrich Jacobi czy też Salomon Maimon). Możliwe też, że trzeba by w większym stopniu — a nawet w osobnym rozdziale — ukazać Nicolaia Hartmanna rozumienie systemu, a raczej jego krytykę. Niemniej jednak dobór ten



dokonany został ze względu na cel, jakim jest prezentacja sporu, który rozgorzał zwłaszcza na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, sporu mającego swe źródło w koncepcji Kanta, a następnie tego filozofa, który problem systemu uczynił centralnym zagadnieniem swej filozofii, a mianowicie Hegla. Zarzut arbitralności zaś może dotyczyć każdego filozofa, ponieważ każdy, filozofując w danym kontekście historycznym, próbuje go przekroczyć, a wielu żywi przekonanie, że go przekroczyło.

Skoro filozofia musi uwzględniać kontekst historyczny, to rozważania muszą przybrać postać rozważań historyczno-problemowych. Wynika to z natury jej przedmiotu, ujawniającej się w odrębności filozofii od innych nauk. Naukowy charakter filozofii nie zostanie zakwestionowany wtedy, kiedy ukaże się jej odrębność metodologiczną i osobiwy stosunek do własnej historii. Problem polega jednak na tym, że — jak zauważa Michael Landmann w odniesieniu do Manfreda Brelagego — większość poszukuje „w tym, co historyczne, tylko tego, co filozoficzne”<sup>1</sup>. Taka sytuacja charakteryzuje filozofię uprawianą z perspektywy krytycyzmu. Zazwyczaj jednak dzieje się inaczej — albo pomija się aspekt problemowy i rozważania ograniczają się do ukazania faktografii, albo też rozważa się problemy bez uwzględnienia ich historii. Ani jedna, ani druga metoda nie jest odpowiednia dla badań filozoficznych, które stawiają sobie za cel przedstawienie rzetelnego obrazu problemu, a więc i świata. Dzieje się tak nawet wtedy, kiedy obraz ten jest niepełny. Kwestia analiz historyczno-problemowych okazuje się zatem kluczowa dla zrozumienia istoty dokonujących się przemian. Nie idzie przecież tylko o to, by wiedzieć, co powiedział dany filozof. To nie wystarczy, a ostatecznie może się składać na katalog wypowiedzi, sentencji czy też aneg-

---

<sup>1</sup> M. Landmann: *Geleitwort*. In: M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. VI.

dot (bon motów). Kiedy jednak chodzi o problem, rzecz polega na tym, aby problem zrozumieć; co więcej, aby problem zrozumieć, uwzględniając jego zmiany. Zrozumieć jego zmiany oznacza zaś zrozumieć mechanizm tych zmian, uchwycić motywy, jakie kierowały myślicielem zmian dokonującym.

Elementem, który odgrywa niezwykle istotną rolę w ujęciu systemu, jest rozumienie filozofii w jej relacji do dziejów filozofii. Ponieważ rozważania ograniczają się do nurtu krytycyzmu, pojawia się również problem filozofii w jej relacji do nauki. Neokantyści, za Wilhelmem Windelbandem, historię filozofii rozumieją jako historię problemów filozoficznych, którymi zajmują się filozofowie<sup>2</sup>. Jedynym neokantystą dystansującym się od takiej wizji historii filozofii jest Heinrich Rickert. Rickert nie przejmuje od Windelbanda rozumienia historii filozofii jako historii problemów filozoficznych, gdyż akcentuje „odmienność filozofii i nauk szczegółowych, zarówno ich pojęcia, jak i historycznego typu rozwoju”<sup>3</sup>. Ale problemem jest nie tylko historia filozofii, lecz także w równym stopniu teoria poznania. „W obliczu — pisze Kurt Walter Zeidler — tego powiązania neokantowskiej teorii poznania z naukowymi obiektywizacjami poznania narzuca się pytanie, w jakim stopniu przy tym założeniu neokantyzm w ogóle może być rozważany jako prawowite dziedzictwo (Kantowskiej) filozofii transcendentalnej”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.

<sup>3</sup> M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 3.

<sup>4</sup> K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalphilosophie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantische Systematik*. R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1995, s. 15.

W konsekwencji problemy z historią filozofii, z filozofią samą, ujawniają się wówczas, gdy chodzi o zrozumienie systemu filozoficznego.

W konsekwencji powstała książeczka stanowiąca próbę ukazania zmagania się z problemem systemu filozofów, których można zaliczyć do głównego nurtu filozofii niemieckiej. Jest próbą uchwycenia zarówno historii problemu, jak i jego pojmowania w dziejach.

## Kanta rozumienie systemu

Uchwycenie tego, jak rozumie się system filozofii, jest niezwykle złożone i wieloaspektowe, a tymczasem określenia „system filozofii” Kant używa w swoich publikacjach jedynie w kilku miejscach. W *Metafizyce moralności*, a ściślej: w *Przedmowie* do książki, pisze: „Jeżeli zatem ktoś ogłasza pewien system filozofii jako swój własny wytwór, to jest to mniej więcej tak, jak gdyby mówił: przed tą filozofią nie było jeszcze żadnej innej. Gdyby bowiem przyznawał, że istniała inna (i prawdziwa) filozofia, wówczas do tych samych przedmiotów odnosiłyby się dwie różne prawdziwe filozofie, co jest wewnętrznie sprzeczne”<sup>1</sup>. W *Krytyce czystego rozumu* dwa razy występuje zwrot „system filozofii”. Raz, kiedy autor pisze: „Taka krytyka jest więc w miarę możliwości przygotowaniem do pewnego rodzaju organonu, a gdyby i to nie miało się udać, przynajmniej do kanonu takiego organonu, wedle którego można by w każdym razie kiedyś przedstawić zupełny system filozofii czystego rozumu, zarówno analitycznie, jak syntetycznie, bez względu na to, czy system ten byłby rozszerzeniem, czy tylko ograniczeniem pozna-

---

<sup>1</sup> I. Kant: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń 2011, s. 294 (AA VI, 207).

nia”<sup>2</sup>. Drugi raz, kiedy Kant pisze: „Dlatego to, kto właściwie się [tylko] wyuczył pewnego systemu filozoficznego, np. systemu Wolfa, ten, choćby miał w głowie wszystkie zasady, wyjaśnienia i dowody wraz z podziałem całego gmachu teoretycznego i choćby umiał to wszystko na palcach wyliczyć, miałby przecież jedynie historyczne poznanie filozofii Wolfowskiej. Wie on i sądzi tylko tyle, ile mu dano”<sup>3</sup>.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant zwraca jednak uwagę na kilka kwestii. Krytykuje mianowicie system, kiedy stwierdza: „Zdaje się, że systemy — jak robaki — zostały wytworzone przez pewnego rodzaju *generatio aequivoca* z samego tylko spływu nagromadzonych pojęć”<sup>4</sup>. Dalej podkreśla: „System wszelkiego filozoficznego poznania jest tedy filozofią”<sup>5</sup>. Z kolei w *Metafizyce moralności* Kant zauważa fakt wielości filozofii i pisze: „Różne sposoby filozofowania i cofania się do pierwszych zasad rozumu, aby na nich z mniejszym lub większym powodzeniem oprzeć pewien system, [niewątpliwie] nie tylko istniały, lecz także musiano podejmować wiele tego rodzaju prób, z których każda wniosła pewien wkład do dzisiejszego [sposobu filozofowania]; że jednak obiektywnie biorąc, może istnieć tylko jeden ludzki rozum, toteż nie może być także wielu filozofii; możliwy jest zatem tylko jeden jej prawdziwy system oparty na zasadach, bez względu na to, jak wiele różnych i często sprzecznych ze sobą wykładni mogłoby posiadać jedno i to samo zdanie”<sup>6</sup>.

W *Prolegomenach* Kant zauważa: „Przy tym zastrzegłem sobie, że powstanie system filozofii transcendental-

---

<sup>2</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 87 (AA III, 44; B 26).

<sup>3</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 581 (AA III, 540—541; B 864).

<sup>4</sup> Ibidem, s. 580 (AA III, 540; B 863).

<sup>5</sup> Ibidem, s. 583 (AA III, 542; B 866).

<sup>6</sup> I. Kant: *Metafizyka moralności...*, s. 293 (AA VI, 207).

nej, gwoli której zajmowałem się teraz tylko krytyką samego rozumu, to do nich całkowicie dołączę pod nazwą *predikabiliów* wszystkie pojęcia, które dają się z tych kategorii wyprowadzić przez ich powiązanie bądź między sobą, bądź też z czystą formą zjawiska (przestrzeń i czas), bądź z jego materią, o ile ta nie jest jeszcze określona empirycznie (przedmiot wrażenia w ogóle)”<sup>7</sup>.

W *Przedmowie do wydania drugiego* z roku 1787 *Krytyki czystego rozumu* Kant zwraca uwagę na aspekt, który później wykorzysta Hermann Cohen, i pisze: „Na owej próbie przeprowadzenia zmian w dotychczasowym sposobie postępowania metafizyki, a to przez to, że za przykładem geometrii i przyrodnika przeprowadzamy w niej całkowitą rewolucję, polega oto zadanie naszej Krytyki czystego spekulatywnego rozumu. Jest ona traktatem o metodzie, nie zaś systemem samej nauki, ale mimo to wykreśla cały zarys tej nauki, zarówno co do jej granic, jak i co do całego wewnętrznego jej ucłonowania”<sup>8</sup>. W tłumaczeniu Mirosława Żelaznego fragment ten brzmi nieco inaczej: „Zadanie krytyki czystego spekulatywnego rozumu sprowadza się do takowej próby zmiany dotychczasowego postępowania metafizyki w ten sposób, że kierując się przykładem geometrów i przyrodników, mamy tu zamiar przeprowadzić jej całkowitą rewolucję. Chodzi tu o traktat o metodzie, a nie o system samej nauki. Został tu jednak nakreślony pełen zarys [tej nauki], zarówno co do jej granic, jak i całego wewnętrznego związku jej członów”<sup>9</sup>.

Jak zatem Kant rozumie system filozoficzny?

---

<sup>7</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchochowska. Warszawa 1993, s. 113 (§ 39; AA IV, 324).

<sup>8</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 35–36 (AA III, 15; B XXII).

<sup>9</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2. Toruń 2013, s. 53.

Podstawowy zarzut formułowany wobec koncepcji Kanta dotyczy „rapsodii spostrzeżeń” i dlatego warto mu się baczniej przyjrzeć. W pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* Kant zauważa: „Możliwość doświadczenia jest więc tym, co wszystkim naszym poznaniom *a priori* nadaje przedmiotową ważność. Otóż doświadczenie polega na syntetycznej jedności zjawisk, to jest na dokonującej się wedle pojęć syntezy przedmiotu zjawisk w ogóle, bez której nie byłoby ono nawet poznaniem, lecz tylko pewnego rodzaju rapsodią złożoną ze spostrzeżeń, które w żadnym kontekście nie przystosowywałyby się do siebie wedle prawideł nieprzerwanie wewnętrznie powiązanej (możliwej) świadomości, a więc także nie nadałyby się do transcendentальной i koniecznej jedności apercepcji”<sup>10</sup>.

Przytoczony fragment należy opatrzyć dwoma uwagami. Po pierwsze, pozostał on w niezmienionej postaci w wydaniu drugim<sup>11</sup>, po drugie zaś — w oryginale występuje zwrot „Rhapsodie von Wahrnehmungen”, co znajduje potwierdzenie w przekładzie Mirosława Żelaznego, w którym czytamy: „Możliwość doświadczenia jest więc tym, co wszystkim naszym poznaniom *a priori* nadaje realność obiektywną. Doświadczenie polega zaś na syntetycznej jedności zjawisk, tj. na dokonującej się według pojęć syntezy przedmiotu zjawisk w ogóle, bez której [to syntezy] nie byłyby one nawet poznaniem, lecz rapsodią spostrzeżeń, w żadnym kontekście niedających się odnieść do siebie zgodnie z regułami jakiegś w nieprzerwany sposób powiązanej wewnętrznie (możliwej)

---

<sup>10</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 309 (AA IV, 109—110; A 156).

<sup>11</sup> Ibidem (AA III, 144—145; B 195).

świadości, a więc powiązać w transcendentalną, konieczną jedność apercepcji<sup>12</sup>.

Ponadto w dziale trzecim *Metodologii transcendentalnej*, zatytułowanym *Architektonika czystego rozumu*, znajduje się jeszcze jeden fragment, w którym pojawia się pojęcie „rapsodia”. Również ten fragment jest identyczny w wydaniu pierwszym i drugim *Krytyki czystego rozumu* i brzmi następująco: „Pod rządami rozumu poznania nasze nie mogą w ogóle tworzyć rapsodii, lecz muszą stanowić system, w którym jedynie mogą podtrzymywać i wspierać jego istotne cele. Przez system zaś rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei<sup>13</sup>”.

W *Prolegomenach*... Kant odwołuje się najpierw do Arystotelesa i pisze: „Arystoteles zebrał pod nazwą kategorii dziesięć takich pojęć pierwotnych. Do tych pojęć, które nazywano również predyamentami, musiał później dołączyć jeszcze pięć postpredyamentów, które jednak po części mieszczą się już w tamtych (jak *prius*, *simul*, *motus*). Lecz ta rapsodia mogła uchodzić raczej za wskazówkę dla przyszłego badacza niż za prawidłowo rozwiniętą myśl (*Idee*), która by zasługiwała na uznanie, i dlatego też wraz z większym oświeceniem (*Aufklärung*) filozofii zarzucono ją jako zupełnie nieużyteczną<sup>14</sup>. Nieco dalej Kant stwierdza: „Istotny jednak moment w tym systemie kategorii, odróżniający go od owej dawnej rapsodii, która rozwijała się bez jakiegokolwiek zasady naczelnej, i pozwalający dopiero na zaliczenie go do filozofii, polega na tym, że za jej pomocą można było dokładnie określić znaczenie czystych pojęć intelektu i warunek ich użycia<sup>15</sup>”. I wreszcie trzeci raz w *Prolegomenach*... Kant odwołuje się do poję-

---

<sup>12</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2..., s. 249–250.

<sup>13</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., t. 2, s. 577 (A 832; AA III, 538; B 860).

<sup>14</sup> I. Kant: *Prolegomena*..., s. 111–112 (§ 39; AA IV, 323).

<sup>15</sup> Ibidem, s. 113–114 (§ 39; AA IV, 324).



cia „rapsodia” w pierwszym akapicie paragrafu 43 i pisze tak: „Było to w *Krytyce* zawsze moją największą troską, żeby nie tylko starannie odróżnić rodzaje poznania, lecz zarazem, by wszystkie do każdego z nich przynależne pojęcia wywieść ze wspólnego im źródła. Czyniłem to zaś nie tylko w tym celu, by dowiedziawszy się, skąd te pojęcia pochodzą, móc z pewnością określić ich użycie, lecz nadto by osiągnąć tę nigdy jeszcze nieprzeczuwaną, ale bezcenną korzyść, jaką jest poznanie *a priori*, a więc na podstawie ostatecznych zasad, zupełności w wyliczeniu, klasyfikacji i specyfikacji pojęć. Bez tego wszystko w metafizyce będzie jedynie rapsodią, w której nigdy nie wiadomo, czy to, co jest w naszym posiadaniu, jest wystarczające, czy też czegoś, i gdzie, brak jeszcze. Korzyść tę można wprawdzie osiągnąć tylko w czystej filozofii, ale stanowi też ona jej istotę”<sup>16</sup>.

I wreszcie w *Logice* Kanta czytamy: „Skoro istnieje tak wiele różnorodnych poznań, roztropnie będzie utworzyć sobie plan, zgodnie z którym nauki zostaną uporządkowane w taki sposób, w jaki najlepiej zgadzają się z naszymi celami oraz przyczyniają się do ich osiągnięcia. Wszystkie poznania są między sobą w naturalny sposób powiązane. Jeśli więc dążąc do poszerzania poznania, nie zwraca się uwagi na panujący między nimi związek, to cała ta erudycja nie będzie niczym innym, jak tylko rapsodią. Jeśli jednak za cel obierzemy jakąś naukę główną, a wszystkie inne poznania uznamy wyłącznie za środki służące jej opanowaniu, to tym samym wiedzy naszej nadamy pewien systematyczny charakter. Tak więc aby, rozszerzając swoje poznanie, zrealizować taki dobrze ułożony oraz celowy plan, trzeba dążyć do poznania i opanowania owego wzajemnego związku panującego między poznaniem. Wskazówki do tego dostarcza architektonika, będąca systemem podług idei,

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 121 (§ 43; AA IV, 329–330).

w którym nauki rozpatruje się ze względu na ich pokrewieństwo oraz systematyczne powiązanie w całość poznania interesującego dla ludzkości”<sup>17</sup>.

## 2

Filozofia ma stanowić system wiedzy, a nie „rapso-dię spostrzeżeń”. Aby jednak mogła spełnić ten warunek, musi się bezwzględnie rozprawić z pojęciem sprzającym filozofii pokantowskiej najwięcej problemów, a mianowicie pojęciem „rzecz sama w sobie”<sup>18</sup>. Okazuje się jednak, że spór o rzecz samą w sobie jest bardziej złożony, niż się to może wydawać na pierwszy rzut oka. Jest bowiem sporem o to, co nazywamy filozofią pokantowską, i o rozumienie owej filozofii, będąc jednocześnie sporem o idealizm niemiecki. Analiza tego, co wydarzyło się w Niemczech po opublikowaniu po raz pierwszy *Krytyki czystego rozumu*, prowadzi do wniosku, że idealizm niemiecki stanowi reakcję na pierwszą falę krytyki filozofii Kanta, ale nie jest to bezpośrednia reakcja na filozofię Kanta. Z powodów porządkowych tę pierwszą falę krytyki Kanta oraz *Krytyki czystego rozumu* nazywam „filozofią pokantowską”. Jest ona zjawiskiem, które rozgrywa się w czasie, jaki upłynął od opublikowania w roku 1781 wydania pierwszego do roku 1792 — bądź do roku 1794 — i wiąże się z osobą Johanna Gottlieba Fichtego. W roku 1792 opublikował on książkę *Versuch einer Kritik*

---

<sup>17</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 66 (AA IX, 48).

<sup>18</sup> Zob. A.J. Noras: *Rzecz sama w sobie jako problem*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2014, nr 2, s. 135–152.

*aller Offenbarung*<sup>19</sup> (to ta książka uczyniła go sławnym), dwa lata później zaś — pierwszą wersję teorii wiedzy, czyli *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*<sup>20</sup>. To fakty istotne dlatego, że to, co nazywamy filozofią pokantowską, kończy się dziesięć lat przed śmiercią Kanta. A to pokazuje, że nie o Kanta tu chodzi, lecz o recepcję jego filozofii. Mając na względzie kwestie interesujące filozofów pokantowskich, Gerhard Lehmann mówi o „filozofii naczelnej zasady” (*Grundsatzphilosophie*)<sup>21</sup>. Teza ta wynika z przekonania, że filozofia pokantowska oznacza poszukiwanie naczelnej zasady, której Kant nie znalazł.

Recepcja Kanta postępuje od realistycznego (ale też dosłownego) do idealistycznego ujęcia rzeczy samej w sobie i pokazuje punkt wyjścia filozofii Fichtego<sup>22</sup>. Dlatego Kant nie jest idealistą niemieckim, a rozumienie systemu w koncepcji Fichtego jest zbudowane na rezultatach filozofii pokantowskiej. Marek J. Siemek, analizując zawartość *Drugiego wprowadzenia do Teorii Wiedzy*, pisze tak: „Głównym wątkiem tej krytycznej rozprawy jest oczywiście problem »rzeczy samej w sobie«. To właśnie tu formułuje Fichte swą klasyczną argumentację przeciwko »realistycznej« wykładni Kanta, zajmując w tej kwestii

---

<sup>19</sup> J.G. Fichte: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Königsberg 1792. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 5. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 29–81.

<sup>20</sup> J.G. Fichte: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Weimar 1794. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 29–81.

<sup>21</sup> Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 22.

<sup>22</sup> Na temat recepcji pisałem głównie w A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 41–53; Idem: *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011, s. 11–25. Zob. także R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 47–65.

opozycyjne stanowisko »idealizmu«<sup>23</sup>. Problem sformułowanej w roku 1794 teorii wiedzy wymagał wyjaśnienia i dlatego w roku 1797 Fichte opublikował najpierw *Pierwsze wprowadzenie*<sup>24</sup>, a następnie *Drugie wprowadzenie*<sup>25</sup>, które zostały przetłumaczone na język polski przez Jana Garewicza (1921–2002) i dołączone w formie *Aneksu* do pism dotyczących teorii wiedzy. Z perspektywy ważnej dla podjętej problematyki warto zwrócić uwagę na drugą część tytułu *Drugiego wprowadzenia*, która brzmi: „[...] dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny”<sup>26</sup>.

„Mówiłem zawsze i powtarzam tu raz jeszcze, że mój system nie jest niczym innym jak tylko systemem Kanta; a znaczy to, że jest to ten sam pogląd na sprawę, ale procedura jest zupełnie od wykładu Kanta niezależna. [...] Pisma moje nie mają wyjaśnić Kanta ani on nie ma pomóc w ich wyjaśnieniu; muszą ostać się same, Kant nie ma tu nic do rzeczy”<sup>27</sup>. Ujawnia się tu mała sprzeczność, gdyż z jednej strony Fichte uważa się za kontynuatora Kanta, natomiast z drugiej — ma świadomość istniejących odstępstw. Przedmiotem ataków stają się kantyści, a nie sam

---

<sup>23</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 253–254.

<sup>24</sup> J.G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. „Philosophisches Journal” 1797, Bd. 5, s. 1–47. W: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1..., s. 419–449.

<sup>25</sup> J.G. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*. „Philosophisches Journal” 1797, Bd. 5, s. 319–378 oraz Bd. 6, s. 1–40. W: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1..., s. 453–518.

<sup>26</sup> J.G. Fichte: *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Aneks przełożył J. Garewicz. Warszawa 1996, s. 500.

<sup>27</sup> J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teorie Wiedzy. Wybór pism*. T. 1..., s. 469.

Kant. „Otóż filozofia ma wskazać podstawę wszelkiego doświadczenia, a wobec tego przedmiot jej musi koniecznie leżeć *poza wszelkim doświadczeniem*. Teza ta obowiązuje w każdej filozofii i rzeczywiście obowiązywała powszechnie, póki nie pojawili się kantyści ze swymi faktami świadomości, a zatem doświadczenia wewnętrznego”<sup>28</sup>. Oczywiście, jest to czytelna aluzja do doktryny Karla Leonharda Reinholda (1758–1823), który przeformułuje filozofię Kanta w duchu „zasady świadomości” (*Satz des Bewußtseins*)<sup>29</sup>. Mając na względzie istotną z perspektywy systemu problematykę, podjętą zresztą w duchu Reinholda (ale tego Fichte nie mówi), warto zwrócić uwagę na następujące słowa autora teorii wiedzy: „Żaden z tych dwóch systemów nie może systemu przeciwnego bezpośrednio pokonać: albowiem spór między nimi toczy się o pierwszą zasadę, której wywieść już nie sposób”<sup>30</sup>.

Fichte z jednej strony pozuje na jedynego prawowierne-go kantystę, z drugiej — akcentuje różnice między własnym rozumieniem transcendentalizmu a rozumieniem transcendentalizmu przez Kanta. Znamienne jest przy tym, że stara się nie dostrzegać faktu, że to właśnie kantyści (ale też pośrednio antykantyści) skierowali jego myślenie na tory właściwe jego wersji transcendentalizmu. Kantyzm sprowadza do dogmatyzmu i pisze: „Spór między idealistą a dogmatykiem toczy się właściwie o to, czy należy poświęcić samodzielność Ja na rzecz samodzielności rzeczy, czy na odwrót, samodzielność rzeczy na rzecz samodzielności Ja”<sup>31</sup>. Ponieważ jednak, zgodnie z przeko-

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 473.

<sup>29</sup> „Die Vorstellung wird im Bewusstseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen”. K.L. Reinhold: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1: *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena 1790, s. 144.

<sup>30</sup> J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy...*, s. 478.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 480.

naniem Fichtego, nie można znaleźć rozstrzygających argumentów, zatem pojawia się słynne zdanie, które brzmi: „Wybór filozofii zatem zależy od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć lub odłożyć — płynie z duszy człowieka, który go wyznaje”<sup>32</sup>. Wydaje się to absurdalne, skoro filozof mówi, że system jest kwestią wiary, ale tak w istocie Fichte mówi<sup>33</sup>. Interesujące jest również to, że filozof zarzuca kantystom dogmatyzm, ale jako przykład dogmatyka podaje Berkeleya<sup>34</sup>, a to znaczy, że nie uchwycił oryginalności stanowiska Kanta, co zarzuca innym. Więcej nawet, krytyka stanowiska Berkeleya służy mu do wyprowadzenia wniosku, że „jedyną możliwą filozofią pozostaje idealizm”<sup>35</sup>, co chciałoby się skwitować stwierdzeniem: *quod erat demonstrandum*.

Wątpliwości nasuwają się także wówczas, gdy Fichte pisze o konieczności wywodu i stwierdza: „Ale z czegoś nieokreślonego nie da się wywieść niczego określonego, formuła wszelkiego wywodu, zasada podstawy i racji [dostatecznej], nie znajduje tu żadnego zastosowania”<sup>36</sup>. Fichte w *Pierwszym wprowadzeniu* podkreśla, że staje na stanowisku idealizmu krytycznego, ale problem polega na tym, jak ten idealizm rozumie. Jest to tym jeszcze dziwniejsze, kiedy pisze, że „rzecz powstaje wskutek działania zgodnie z tymi prawami, że rzecz to nic inne-

---

<sup>32</sup> Ibidem, s. 483.

<sup>33</sup> „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat”. J.G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre...*, s. 434.

<sup>34</sup> Zob. J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy...*, s. 486.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 487.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 489.

go, jak wszystkie te stosunki, zebrane w całość przez władzę wyobraźni, i że wszystkie te stosunki razem wzięte są rzeczą”<sup>37</sup>. Fichte nie zdradza tu, że odwołuje się do Salomona Maimona — przywołuje Maimona Jan Garewicz w uzupełnieniu przypisu Fichtego, gdyż w oryginale nazwisko polskiego kantysty nie pada<sup>38</sup>. Maimon z kolei jest ważny, ponieważ jego koncepcja stanowi kolejny krok na drodze od rzeczy samej w sobie w ujęciu Kanta do idealizmu Fichtego. Maimon stanowi niezwykle ważne ogniwo rozwoju filozofii po *Krytyce czystego rozumu*, linii rozwojowej, której główne człony prezentują się następująco: Kant — Reinhold — Maimon — Fichte. „Maimon, jako zwolennik konsekwentnego idealizmu transcendentального, nie chce uznać realistycznej tendencji w filozofii kantowskiej”<sup>39</sup>. W związku z tym Karl Jaspers, mając na względzie relację między Kantem a Heglem, tak szkicuje rozumienie systemu: „Kant nakreślił, ustalił systematykę, ale nie wyprowadził jej z jednego pryncypium i wzajemnie poprzeplatał”<sup>40</sup>.

W tej sytuacji z konieczności musi się nasunąć pytanie o rozumienie systemu filozoficznego w filozofii Kanta i Fichtego. Szczególnie interesujące jest tu rozumienie doświadczenia, gdyż Fichte nie rozszerza pojęcia doświadczenia, lecz wręcz zawęża je do sfery *a priori*. Wprawdzie zawężenie to wynika z rozszerzenia pytania, ale efekt jest odmienny od zamierzonego przez Kanta. Ernst von Aster podkreśla w odniesieniu do filozofii Kanta: „Swą analizę tego, co *a priori*, jego źródeł i jego prawomocności, nazywa Kant analizą »transcendentalną«. Odróżnia — odmiennie od dotychczasowej praktyki językowej —

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 492.

<sup>38</sup> J.G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre...*, s. 444.

<sup>39</sup> R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta...*, s. 68.

<sup>40</sup> K. Jaspers: *Die großen Philosophen*. München—Zürich 2013, s. 601.

filozofię »transcendentną«, tzn. wykraczającą poza granice wytyczone naszemu poznaniu, i filozofię »transcendentalną«, tzn. właśnie ustalającą te granice”<sup>41</sup>. Następnie zaś w odniesieniu do filozofii następców stwierdza: „Zamiast pytania: jak jest możliwe doświadczenie? — mamy więc pytanie ogólniejsze: jak jest możliwa wiedza w ogóle, świadomość w ogóle? Nie z istoty doświadczenia, lecz z istoty wiedzy w ogóle należy dedukować łańcuch jej warunków. Teoria doświadczenia staje się »teorią nauki«”<sup>42</sup>. W konsekwencji Fichte przedstawia inną filozofię niż ta, jaką udało się przedstawić Kantowi.

### 3

Co zatem zamierzał Kant? W *Przedmowie do wydania drugiego*, a ściślej: w przypisie tam zamieszczonym, czytamy: „W ten sposób centralne prawa ruchów ciał niebieskich dostarczyły temu, co Kopernik początkowo przyjął jako hipotezę, niezawodnej pewności i udowodniły zarazem istnienie niewidzialnej, wiążącej budowę świata siły newtonowskiego przyciągania, która pozostałaby na zawsze nieodkryta, gdyby Kopernik nie był się odważył w sposób niezgodny ze zmysłami, lecz mimo to prawdziwy, szukać zaobserwowanych ruchów nie w przedmiotach nieba, lecz w ich widzu. I ja też tylko jako hipotezę wysuwam w tej tu przedmowie ową przemianę w sposobie myślenia, wyłożoną w *Krytyce*, a podobną do tamtej hipotezy. Czynię to jedynie, by zaznaczyć pierwsze próby takiej przemiany, które są zawsze hipotetyczne, jakkol-

---

<sup>41</sup> E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 337.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 361.



wiek w samym mym dziele nie hipotetycznie, lecz apodyktycznie udowodnię ją na podstawie wyobrażeń czasu i przestrzeni i pierwotnych pojęć intelektu”<sup>43</sup>. Innymi słowy, rewolucja w sposobie myślenia w żadnym razie nie jest dziełem przypadku, ale też nie jest rezultatem z góry przemyślanego sposobu działania, lecz jedynie próbą innego spojrzenia na rzeczywistość. W owym „inaczej” tkwi klucz do zrozumienia transcendentalizmu i wysiłków intelektualnych Kanta. Warto więc zwrócić uwagę na to, że w punkcie wyjścia swoich rozważań Kant jest daleki od metafizycznego racjonalizmu idealistów niemieckich, których konstrukty myślowe się podziwia, zapominając, że niekoniecznie autor *Krytyki czystego rozumu* stanowi dla nich wzór do naśladowania.

Herbert Schnädelbach zwraca uwagę na znaczenie renesansu Barucha Spinozy, dokonującego się pod wpływem Friedricha Heinricha Jacobiego (1743–1819), jednego z pierwszych krytyków Kanta. Jacobi w roku 1785 — dwa lata po *Prolegomenach...*, a jednocześnie dwa lata przed drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu* — opublikował książkę zatytułowaną *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*<sup>44</sup>. Schnädelbach mógł to skwitować następująco: „Lata dziewięćdziesiąte XVIII wieku weszły do historii filozofii jako epoka ponownej fascynacji filozofią Spinozy, kiedy to w *Deus sive natura* usiłowano pojąć jedność świata jako jedną substancję wszystkich rzeczy. Idealizm Fichtego i młodego Schellinga wypada interpretować jako próbę powtórzenia spinozyzmu na podłożu, które przygotował Kant: na podstawie teorii samowiedzy, którą należałoby naturalnie oczyścić ze wszystkich elementów uznanych przez

---

<sup>43</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 35 (AA III, 14–15; B XXII).

<sup>44</sup> F.H. Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1875.

Fichtego za dogmatyczne i materialistyczne — przede wszystkim z myśli o pobudzeniu przez rzecz samą w sobie — aby teraz można było Ja podawać za *hén kaí pân*”<sup>45</sup>. Odrodzenie filozofii Spinozy ma znaczące konsekwencje dla rozumienia systemu, albowiem skutkuje odrzuceniem krytycznego ujęcia rozumu. Rozum staje się nieograniczony w swej mocy, czego dowodem jest już teoria wiedzy Fichtego.

W dziale trzecim *Metodologii transcendentalnej* Kant pisze: „Przez architektonikę rozumiem sztukę [tworzenia] systemów. Ponieważ jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę, tj. z prostego zbioru (*Aggregat*) poznań tworzy system, przeto architektonika jest nauką o tym, co naukowe w naszym poznaniu w ogóle, i należy przeto z konieczności do metodologii”<sup>46</sup>. Godne uwagi jest tu to, że Kant mówi o „jedności systematycznej” poznań, ale nie mówi o poznaniu systematycznym, co jest o tyle istotne, że wokół rozróżnienia między filozofią systemową a filozofią systematyczną będzie budował swoją wizję filozofii pokantowskiej Nicolai Hartmann. Jeszcze raz trzeba tu przywołać miejsce, w którym Kant w *Architektonice czystego rozumu* mówi, co rozumie pod pojęciem systemu. „Przez system zaś rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei”<sup>47</sup>. Czy jednak są one uporządkowane w sposób systematyczny, czy też niesystematyczny — ta kwestia nie odgrywa tu żadnej roli. W związku z tym rację ma Hans-Michael Baumgartner, który pisze: „Ten rozdział metodologii kreśli system filozofii w jego koniecznej strukturze (*Gliederung*) z jednej strony na pod-

---

<sup>45</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 33–34.

<sup>46</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2..., s. 577 (AA III, 538; B 860).

<sup>47</sup> Ibidem.

stawie pojęcia filozoficznego poznania rozumowego przy oderwaniu się (*Abhebung*) od historii i matematyki, z drugiej strony — zgodnie z *pojęciem świata* filozofii, w którym filozofia jest nauką o odniesieniu wszelkiego poznania do istotnych celów ludzkiego rozumu<sup>48</sup>.

Problem rozumienia systemu w filozofii Kanta i Fichtego podejmuje w swej pracy doktorskiej wychowanek szkoły marburskiej Emil Kraus (1893—1972), w latach 1945—1949 nadburmistrz Mainz. Jak podaje Ulrich Sieg, *rigorosum* miało miejsce 29 września 1915 roku, ale nie można ustalić dokładnej daty obrony<sup>49</sup>. Świadomość marburskiej proveniencji filozofii Krausa okazuje się niezbędna już choćby ze względu na pierwsze zdanie książki: „Nauka jest systemem, ideałem systemu; nie bezładnym ustawieniem różnorodnych danych i twierdzeń, lecz związkiem według określonego pryncypium na gruncie określonego założenia (*hypothesis*)”<sup>50</sup>. Już to pokazuje ogromne problemy, jakich przysparzało zrozumienie systemu w ujęciu Kanta, albowiem jest on ujęty bardziej w duchu filozofii Hermanna Cohena niż Kanta samego. Tym samym ujawnia się tu problem interpretacji, co każe ponownie zapytać: co zatem zamierzał Kant?. Pytanie wydaje się o tyle zasadne, że przecież Fichte mówi: „Kant nie ma tu nic do rzeczy”<sup>51</sup>. Skoro zatem nie Kant, to kto? — chciałoby się zapytać.

---

<sup>48</sup> H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Einleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 132.

<sup>49</sup> Zob. U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 487.

<sup>50</sup> E. Kraus: *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin 1916, s. 1.

<sup>51</sup> J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy...*, s. 469.

Kant traktuje filozofię jako sposób poznawania rzeczywistości, a nie jako rezultat tego procesu. Jest to niezwykle ważne również w świetle rozumienia systemu, ponieważ sugeruje jego otwartość. „Z wszystkich nauk rozumowych (*a priori*) można więc nauczyć się tylko matematyki, nigdy zaś filozofii (chyba że [tylko] historycznie), lecz — co się tyczy rozumu — [można się nauczyć] co najwyżej filozofowania”<sup>52</sup>. Problem oczywiście w tym, że nie jest to system otwarty w znaczeniu późniejszych systemów, ale względnie otwarty, to znaczy otwarty w porównaniu z systemami idealistów niemieckich. Filozofia dla Kanta to „system wszelkiego filozoficznego poznania”<sup>53</sup>, a sam filozof chętnie posługuje się terminem „zbiór” (*Aggregat*), co można również tłumaczyć jako „zestawienie”, przy czym pojęcie „zbiór” ujawnia się w opozycji do pojęcia „system”.

Niezwykłe interesujące jest to, że najciekawsza uwaga Kanta na temat rozumienia systemu znajduje się w tekście dotyczącym geografii, który do druku w roku 1802 skierował Friedrich Theodor Rink (1770—1811). Kant w zwięzły sposób pisze tam na temat rozumienia systemu i stwierdza: „Dalej jednak musimy w całości poznać przedmioty naszego doświadczenia, tak że nasze poznanie nie stanowią żadnego zbioru (*Aggregat*), lecz system; ponieważ w systemie istnieje raczej całość niż części, w zbiorze natomiast są raczej części”<sup>54</sup>. Z kolei w *Metafizyce moralności* Kant pisze: „Jeśli biegli w prawie

<sup>52</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2..., s. 582 (AA III, 541—542; B 866).

<sup>53</sup> Ibidem, t. 2, s. 583 (AA III, 542; B 866).

<sup>54</sup> I. Kant: *Physische Geographie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften* (AA). Bd. 9: *Logik — Physische Geographie — Pädagogik*. Berlin—Leipzig 1923, s. 158.

filozofowie chcą dotrzeć — lub przynajmniej ośmielić się na dotarcie — aż do metafizycznych podstaw nauki prawa (bez których cała ich naukowa wiedza dotyczyłaby tylko prawa stanowionego), to nie mogą oni obojętnie rezygnować z upewnienia się o zupełności ich podziału prawa; inaczej bowiem ta naukowa wiedza nie byłaby systemem wywiedzionym z rozumu, lecz zbiorem bezładnie nagromadzonych twierdzeń<sup>55</sup>. W tym samym dziele, nieco dalej, Kant mówi o filozofii i stwierdza, że jest to „system rozumowego poznania wywodzącego się z pojęć”, a ponadto podkreśla, że w odniesieniu do filozofii chodzi o to, „aby móc ją zbudować jako prawdziwą naukę (w sposób systematyczny), nie zaś jako nagromadzenie [Aggregat — AJN] osobno wynajdywanych twierdzeń (w sposób fragmentaryczny)”<sup>56</sup>.

W *Krytyce czystego rozumu* — poza wskazanym już fragmentem — czytamy: „Jeżeli synteza tego, co różnorodne w zjawisku, jest przerwana, to jest ono nagromadzeniem wielu zjawisk [Aggregat von vielen Erscheinungen — AJN], a nie zjawiskiem we właściwym sensie, jako pewna wielkość (*Quantum*), nagromadzeniem powstającym nie przez samo dalsze prowadzenie syntezy twórczej pewnego rodzaju, lecz przez powtarzanie syntezy, która się wciąż urywa”<sup>57</sup>. W innym miejscu *Krytyki czystego rozumu* Kant odnosi poznanie do idei i pisze: „Idea ta domaga się przeto zupełnej jedności poznania intelektualnego, dzięki której jest ono nie jedynie przypadkowym zbiorowiskiem, lecz systemem spoistym wedle praw koniecznych”<sup>58</sup>. W tłumaczeniu tym gubi się zwrot „ein zufälliges Aggregat”, który nie jest też wystarczająco wyraźny w następującym tłumaczeniu Mirosława Żelaznego: „Idea ta postuluje za-

---

<sup>55</sup> I. Kant: *Metafizyka moralności...*, s. 460 (AA VI, 357).

<sup>56</sup> Ibidem, s. 481 (AA VI, 375).

<sup>57</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 328—329 (AA IV, 117—118; A 170; AA III, 154; B 212).

<sup>58</sup> Ibidem, t. 2, s. 386 (AA III, 428; B 673).

tem pełną jedność poznania intelektualnego, dzięki której nie jest ono jakimś tylko przypadkowym zbiorowiskiem, ale [staje się] systemem spójnym na mocy koniecznych praw”<sup>59</sup>. Problem nie polega oczywiście na tym, że są to złe tłumaczenia, wręcz przeciwnie — przekładom tym nie można nic zarzucić, ale trudność polega na tym, że „ein zufälliges Aggregat” dwukrotnie przełożono jako „przypadkowe zbiorowisko”, a najprawdopodobniej lepiej byłoby użyć zwrotu „przypadkowy zbiór”.

Natomiast w *Prolegomenach*... znajduje się inny fragment, w którym Kant pisze: „Nie mogę tutaj, w *Prolegomenach*, nic więcej dodać, jak tylko zalecić czytelnikowi, który trwa w przyzwyczajeniu uważania doświadczenia za tylko empiryczne nagromadzenie spostrzeżeń i który z tego powodu nie myśli, że sięga ono o wiele dalej od spostrzeżeń, że mianowicie nadaje powszechną ważność sądom i wymaga dlatego czystej jedności intelektu, która jest *a priori* wcześniejsza, ażeby baczną zwrócił uwagę na tę różnicę pomiędzy doświadczeniem a samym tylko doborem spostrzeżeń [*Aggregat von Wahrnehmungen* — AJN] i z tego punktu widzenia osądził ten sposób dowodzenia”<sup>60</sup>. Wreszcie warto odwołać się do dłuższego fragmentu z tekstu Kanta, tekstu opublikowanego w roku 1790, będącego polemiką z Johannem Augustem Eberhardem (1739–1809). Kant pisze tam: „Przedstawienie sobie pewnego obiektu jako obiektu prostego pod pojęciem czysto negatywnym, ale nieuniknionym dla rozumu, gdyż owo pojęcie zawiera to jedynie, co pozostaje nieuwarunkowane we wszelkiej złożoności (jako rzeczy, a nie tylko formie), której możliwość zawsze jest uwarunkowana. Owo pojęcie nie jest zatem fragmentem poszerzającym poznanie, ale oznacza po prostu jakieś coś,

---

<sup>59</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2..., s. 602.

<sup>60</sup> I. Kant: *Prolegomena...*, s. 91 (§ 26; AA IV, 310).

o ile owo coś powinno być odróżnione od obiektów zmysłowych (które wszystkie zawierają to, co złożone). Jeśli teraz powiem: to, co leży u podstaw możliwości tego, co złożone, co zatem może zostać pomyślane jedynie jako niezłożone, jest noumenem (nie da się bowiem znaleźć go w zmysłowości): to nie mówię przez to, że u podstaw ciała jako zjawiska leży jakiś agregat wielu elementów prostych, jako czystych danych intelektu, jako że nie mamy najmniejszej wiedzy o tym, czy to, co pozazmysłowe, i co jako substrat leży u podstaw owego zjawiska, jest jako rzecz sama w sobie proste czy złożone i jest całkowicie opaczny przedstawieniem nauki o przedmiotach zmysłów jako samych tylko zjawisk, w których musi założyć coś nie-zmysłowego wmówienie sobie, lub próba wmówienia tego innym, że przez owo [założenie] nadzmysłowy substrat materii staje się podzielny na swe monady, tak jak podzielna jest materia, gdyż wówczas monada (która jest tylko ideą nieuwarunkowanego warunku tego, co złożone) zostałaby umieszczona w przestrzeni, gdzie przestaje być noumenem, a jest ponownie czymś złożonym”<sup>61</sup>.

## 5

Warto również, a może przede wszystkim, odwołać się na koniec do *Pierwszego Wprowadzenia do „Krytyki władzy sądzenia”*, które podejmuje problem systemu. Kłopot polega jednak na tym, że tekst nie wyszedł spod ręki Kanta,

---

<sup>61</sup> I. Kant: *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*. Tłum. J. Czekańska i inni. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Toruń 2012, s. 208–209 (AA VIII, 209).

a do jego odnalezienia przyczynił się Wilhelm Dilthey. Natomiast po raz pierwszy został opublikowany w ramach edycji dzieł Kanta wydanej przez Ernsta Cassirera w roku 1914, w opracowaniu Ottona Bueka<sup>62</sup>. Następnie tekst opublikował Gerhard Lehmann w ramach wydania Pruskiej Akademii Nauk (*Akademie-Ausgabe*)<sup>63</sup>. W języku polskim zaś tekst w tłumaczeniu Justyny Nowotniak ukazał się dwukrotnie. Najpierw na łamach „Idei”<sup>64</sup>, a następnie w ramach wydania *Pism teleologicznych*<sup>65</sup> Kanta.

Kant rozpoczyna od stwierdzenia: „Jeśli filozofia jest systemem pojęciowego poznania rozumowego, to już to wystarczająco odróżnia ją od krytyki czystego rozumu; albowiem jako krytyka mieści ona w sobie co prawda filozoficzne dociekanie możliwości tego typu poznania, ale nie jest częścią takiego systemu, lecz dopiero nakreśla i bada jego idee”<sup>66</sup>. Kant akcentuje trójpodział władzy, na który składają się:

- a) intelekt — jako władza poznawania tego, co ogólne (prawideł),
- b) władza sądzenia — czyli podporządkowywanie (*Subsumption*) tego, co szczegółowe pod to, co ogólne,

---

<sup>62</sup> I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von O. Buek. In: I. Kant: *Werke*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von E. Cassirer. 2. Aufl. Berlin 1922, s. 177–231.

<sup>63</sup> I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 193–251.

<sup>64</sup> I. Kant: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądzenia”*. Tłum. J. Nowotniak. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1993, t. 6, s. 13–55.

<sup>65</sup> I. Kant: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądzenia”*. Tłum. J. Nowotniak. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Wyd. J. Nowotniak. M. Żelazny. Toruń 2000, s. 45–100. Przypisy podaje według tego wydania.

<sup>66</sup> I. Kant: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądzenia”*..., s. 45.



c) rozum — władza określania tego, co szczegółowe przez to, co ogólne (wywodu z pryncypiów)<sup>67</sup>.

Władza sądenia się jednak gubi i pozostają rozum teoretyczny i praktyczny, Kant zaś wyraża to w następującej — budzącej potem szereg wątpliwości — formule: „Krytyka czystego rozumu *teoretycznego*, która poświęcona była badaniu źródeł wszelkiego poznania *a priori* (także więc źródeł tego, co należy w nim [sc. rozumie] do naoczności), podała prawa przyrody, krytyka rozumu *praktycznego* — prawo *wolności*, tak więc wydaje się, iż w sposób zupełny zostały już omówione zasady *a priori* dla całej filozofii”<sup>68</sup>. Znaczenie *Pierwszego Wprowadzenia do „Krytyki władzy sądenia”* sprowadza się więc do tego, że Kant podaje dwie zasady, które organizują poznanie rzeczywistości. Są nimi doświadczenie i wolność. Władzy sądenia nie uznaje ponadto za samodzielną władzę. Kant dodatkowo wskazuje, że system nie może być skończony, skoro nie sposób mówić o całościowym ujęciu rzeczywistości. „Z tego — pisze Kant, mając na uwadze całość doświadczenia — nie wynika jednak, iżby przyroda była systemem *ujmowalnym* (*faßliches*) dla ludzkiej władzy poznawczej także pod względem *praw empirycznych* oraz by możliwe było dla ludzi całościowe systematyczne powiązanie jej zjawisk w doświadczeniu, a więc ono samo jako system”<sup>69</sup>. Filozof z Królewca mówi tu więc o systemie otwartym, choć nie posługuje się jeszcze tym terminem, który do rozważań poświęconych zagadnieniu systemu wprowadzi Heinrich Rickert. Co więcej, uważa Kant, że fakt, iż przyroda stanowi system, „jest subiektywnie koniecznym transcendentálním założeniem”<sup>70</sup>. I jeszcze jedna kwestia

---

<sup>67</sup> Zob. ibidem, s. 51. Por. AA XX, 201. Inaczej niż tłumaczka, rozróżniam między „pryncypium” i „zasadą”.

<sup>68</sup> I. Kant: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądenia”*..., s. 51.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 57.

jest tu istotna, a mianowicie Kant dokonuje rozróżnienia między „systematycznym powiązaniem” i „systemem”.

Z tego wynika kwestia dla zrozumienia wysiłków filozofii pokantowskiej najważniejsza — dualizm Kanta osiąga apogeum wówczas, gdy się okazuje, że do zrozumienia całego systemu potrzebne jest przyjęcie dwóch zasad, a mianowicie zasad(y) rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Bardzo plastycznie tłumaczy to Mirosław Żelazny, który przytacza słynny cytat z *Zakończenia Krytyki praktycznego rozumu*<sup>71</sup> i pisze: „Przypomniany powyżej cytat z »Krytyki praktycznego rozumu«, bodaj najbardziej znany z całego dorobku Kanta, wyjątkowo trafnie wyznacza dwie granice systemu filozofa. Niebo gwiaździste nade mną to ogrom kosmosu, od którego wszystko się zaczyna [...]. Prawo moralne we mnie to punkt, gdzie wszystko się kończy [...]. Pomiędzy tym ogromem i tym punktem zawierają się, w odpowiednich klasach, wszystkie inne fenomeny całościowo określone mianem świata”<sup>72</sup>. System ten ma wszakże jedną wadę z punktu widzenia pokantowskich systematyków, a mianowicie nie został wywiedziony z jednej zasady, a zatem nie można o kantyzmie powiedzieć, że należy do grupy „filozofii najwyższej zasady” (*Grundsatzphilosophie*), jak wysiłki późniejszych filozofów określa Gerhard Lehmann, który przy okazji ukazuje ewolucję myśli pokantowskiej w kontekście poszukiwanej pierwszej zasady. Filozofię pokantowską — ale też idealizm niemiecki — Lehmann interpretuje jako „poprawiony” system Kanta<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 256.

<sup>72</sup> M. Żelazny: *Teleologiczne pisma Kanta poprzedzające „Krytykę władzy sądszenia”*. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne...*, s. 7.

<sup>73</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku...*, s. 44.

Na inną niezwykle ważną właściwość systemu Kanta zwraca uwagę tłumaczka na język polski. Wyjaśniając kłopoty, jakie sprawia przekład tekstu Kanta, wskazuje jednocześnie kłopoty z filozofią myśliciela z Królewca. „Ważniejszą niż sama długość własnością Pierwszego Wprowadzenia jest niewykończenie; są tu liczne powtórzenia, a z drugiej strony inne myśli są bardzo zbite. Szata słowna tekstu pozostawia wiele do życzenia. Niektóre bardzo długie zdania byłam zmuszona podzielić na krótsze. Niekiedy niezbędna była drobna ingerencja językowa, dodanie brakującego słowa, kiedy indziej — wybór jednej z możliwych struktur zdania; czasem Kant przerywa bowiem rozpoczętą strukturę gramatyczną i kończy inną. Miejsca takie poświadczają zarazem, że jego myśl znajduje się w ożywionym ruchu poszukiwania rozwiązań, których nie jest jeszcze pewien”<sup>74</sup>. W tym, co powiedziała Justyna Nowotniak zaakcentować należy dwie kwestie, a mianowicie — po pierwsze — niewykończenie charakteryzujące nie tylko omawiany tekst Kanta, lecz także jego system, oraz — po drugie — poszukiwanie rozwiązania. Kant poszukuje rozwiązania, a nie zakłada go po to, by uzasadnić posiadany obraz świata. Chce uzyskać obraz całości. Gdy więc Nicolai Hartmann będzie krytykował rozumienie systemu w ujęciu idealistów niemieckich, wówczas zarzuci im, że budują system „od góry”. A w tekście *Alte und neue Ontologie* (1949) zanotuje Hartmann wprost: „Wszystkie skonstruowane obrazy jedności świata są fałszywe, nie tylko »metafizyka od dołu«, lecz także »metafizyka od góry« (zarówno od materii, jak i od ducha)”<sup>75</sup>. Można zaryzykować tezę, że Kant nie

<sup>74</sup> J. Nowotniak: *Od Tłumacza: W: I. Kant: Pisma teleologiczne...*, s. 102–103.

<sup>75</sup> N. Hartmann: *Alte und neue Ontologie*. In: Idem: *Kleine-re Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 334. Helmuth Plessner (1892–1985) tak charakteryzuje stanowisko Hartmanna: „Systemy są dla niego konstrukcjami, świa-

spełnia warunku systemu — postrzeganego z późniejszej perspektywy — ponieważ nie wie, dokąd zmierza jego filozofowanie. Różnica między Kantem a następcami jest właśnie różnicą rozumienia systemu i stawianych mu wymagań. Pytanie sprowadza się bowiem do tego, jakie wymagania stawia się wobec systemu. Kant z pewnością nie ma w tym względzie wygórowanych żądań — chodzi mu jedynie o uporządkowanie naszych poznań.

Na ten sam aspekt myślenia Kanta zwraca uwagę Siegfried Marck, wyraźnie akcentujący odmiennność Kantowskiego rozumienia filozofii od Hegłowskiego. Podkreśla on, że filozofia Kanta „jako krytyka tego, co empiryczne, jest całkowicie filozofią skończoności”<sup>76</sup>. Marck dokonuje rozróżnienia między krytyką i systemem, ale ważne jest przede wszystkim to, że nie można się tu dopatrzeć konfliktu z tym, co mówi Nicolai Hartmann twierdzący, że „przeciwieństwo krytyki i metafizyki nie zostało utrwalone przez niego [tzn. Kanta — AJN]”<sup>77</sup>. Marck łączy te dwa problemy w następujący sposób: „Przez Kanta została ona [filozofia — AJN] rozwinięta jako krytyka w przeciwieństwie do treściowej nauki metafizyki. Jako filozofia krytyczna występuje ona także w najbardziej zdecydowanym przeciwieństwie do filozofii jako systemu. Ponieważ system sprowadza się do tego, aby wszelką treść wiedzy wywieść z ostatecznej jedności”<sup>78</sup>. Zatem nie idzie o przeciwieństwo krytyki i metafizyki, lecz o przeciwieństwo krytyki i systemu. Marck jest bowiem przekonany,

---

dectwami brakującej rzetelności, nieobecnej wierności względem otwartej głębi rzeczy”. H. Plessner: *Offene Problemgeschichte*. In: Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk*. Hrsg. von H. Heimsoeth, R. Heiβ. Göttingen 1952, s. 100–101.

<sup>76</sup> S. Marck: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen 1917, s. 5.

<sup>77</sup> N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3..., s. 339.

<sup>78</sup> S. Marck: *Kant und Hegel...*, s. 5.

że filozofia albo może być krytyczna, albo może przyjąć postać systemu. Ponownie warto tu nawiązać do Hartmanna, który filozofii systemowej przeciwstawia filozofię systematyczną bądź też problemową. „Obok — pisze Hartmann — myślenia systemowego kroczy problemowe. [...] Drugi sposób myślenia zabiega o konsekwentne badanie problemu. Niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotów jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka”<sup>79</sup>. Intrygujące, że w podobny sposób postrzega kwestię Marck, który przecież pozostaje na zupełnie innych pozycjach niż ontologicznie zorientowany Hartmann. „Kiedy — pisze Marck — filozofia jako krytyka jest związana z uchwyconymi z zewnątrz faktami nauki i kultury, wtedy nigdy nie może stać się systemem w nadzwyczajnym sensie. Jeśli zatem Kant częścię chciał postrzegać trzy *Krytyki* jako filozoficzną propedeutykę i zapowiadał następujący po nich system filozofii, to miał ciągle przed oczyma systematyczny porządek krytycznych rezultatów, a nie system we właściwym znaczeniu”<sup>80</sup>. Niezależnie zatem od mogących się ujawnić różnic w szczegółach, Marck, podobnie jak Hartmann, zakłada, że filozofia może być systematyczna, co nie musi się wyrazić w systemie. Marck jest do tego stopnia wnikliwym obserwatorem współczesnej sceny filozoficznej, że chcącego uchodzić za bezstronnego badacza Juliusa Ebbinghausa (1885–1981), autora opublikowanej w roku 1910 rozprawy *Relativer und absoluter Idealismus*<sup>81</sup>, uznaje za neoheglistę i pisze: „Dostrzega on w Kancie odkrywce

---

<sup>79</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Gawarewicz. Toruń 1994, s. 15.

<sup>80</sup> S. Marck: *Kant und Hegel...*, s. 5.

<sup>81</sup> J. Ebbinghaus: *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig 1910.

»dialektycznego cudu« Ja, w syntetycznej jedności Kanta widzi zmaganie się z absolutną syntezą”<sup>82</sup>. Tymczasem problem polega na tym, że Kant poszukuje jedynie możliwości zrozumienia doświadczenia. Niemniej jednak teza Marcka odnosząca się do Ebbinghaus’a udanie opisuje relacje panujące między zwolennikami Kanta i zwolennikami Hegla.

## 6

Reasumując, należy zaakcentować znaczenie dwóch kwestii, które w znacznym stopniu określają myślenie Kanta o systemie. Po pierwsze, Kant jest myślicielem zorientowanym problemowo. Oznacza to z jednej strony, że jego myślenia nie organizuje jakaś mglista wizja systemu, lecz koncentruje się ono na problemach. Nie baczy przy tym Kant na to, czy rozwiązanie jakiegoś częściowego problemu pozostaje w zgodzie z całością. W tym sensie — z drugiej strony — Kant, co wyraźnie odróżnia go od następców, nie wie, jaki jest cel jego filozofowania. Wyjawszy oczywiście fakt, że idzie o poznanie prawdy. Po drugie, na co szczególnie mocno zwraca uwagę Siegfried Marck — niezależnie od Nicolaia Hartmanna, co jest dodatkowo cenne — Kantowi chodzi nie o przeciwieństwo krytyki i metafizyki, lecz o przeciwieństwo krytyki i systemu. Jako zwolennik krytyki, Kant nie mógł stać się idealistą niemieckim.

---

<sup>82</sup> S. Marck: *Kant und Hegel...*, s. 52.



## System filozofii w rozumieniu Hegla

Kto chce badać filozofię idealizmu niemieckiego, już w punkcie wyjścia musi być przygotowany na kilka niespodzianek, spośród których pierwsza sprowadza się do tego, że Kant nie stanowi punktu jej wyjścia. Jeszcze w rozważaniach Fichtego pobrzmiewają echa sporu o rzecz samą w sobie, którą postrzegano jako kamień obrazy filozofii, ale dla Hegla doktryna Kanta nie stanowi nawet punktu wyjścia filozofii. Gdyby zatem idealizmem niemieckim nazwać filozoficzną reakcję na filozofię Kanta, to zaliczono by tu Fichtego, może Schellinga w początkach jego filozofowania, ale z pewnością nie Hegla. Kazimierz Twardowski w publikowanych obecnie wykładach dotyczących filozofii niemieckiej podkreśla kolejną różnicę między Kantem a Heglem. „Kanta ku filozofii popycha bądź co bądź potrzeba znalezienia niewzruszonych podstaw wiedzy. Sumiennosc naukowa badacza. Hegla ku temu popycha potrzeba ułożenia sobie całości świata i życia w jakąś formę uporządkowaną. Popęd raczej poetycki aniżeli naukowy; popęd ujęcia wszechświata według pewnego ideału, typu gotowego w duszy Hegla”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Twardowski: *Wykłady z XIX-wiecznej filozofii niemieckiej*. Wykłady na podstawie maszynopisu przygotowali i opracowali oraz *Wprowadzeniem* poprzedzili R. Kuliniak i D. Leszczyńska. Rękopis, s. 31.



Trzecią różnicę ukazuje Kurt Sternberg (1885–1942), który jednak nie kryje się bynajmniej z tym, że swoją ocenę prezentuje ze stanowiska szkoły marburskiej. Dlatego jego ocena relacji między Kantem a idealistami niemieckimi ukazuje inną perspektywę problemową. „Jedynie ze względu na poznanie i naukę wprowadza Kant pojęcie systemu, a właśnie jego ciągła relacja do poznania i nauki jest tym, czym odróżnia się on od jego spekulatywnych następców. Wprawdzie imponujące i wspaniałe są systemy, które tworzą Fichte, Schelling i Hegel; ale nie są to czyste systemy samego poznania i nauki, lecz takie systemy poznania i nauki czegoś, co w rzeczywistości jest niezależne od poznania i nauki, systemy tego, co w sobie bytujące i rzeczywiste”<sup>2</sup>.

## 1

Już w roku 1802 na łamach „*Kritisches Journal der Philosophie*” Hegel w odniesieniu do filozofii zauważa: „Jednakże tam, gdzie rzeczywiście istnieje idea filozofii, tam zadaniem krytyki, rodzaju i stopnia, w jakim uwyrażnia się ona wolno i wyraźnie, tak jak zakresu, w którym wypracowała się do naukowego systemu filozofii, jest to uwyżyć”<sup>3</sup>. Oznacza to potwierdzenie tezy Twardowskiego, że mianowicie Hegel od samego początku wykazuje zainteresowanie budowaniem systemu, co więcej za-

---

<sup>2</sup> K. Sternberg: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus*. Leipzig 1919, s. 208–209.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel: *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: Idem: *Werke*. Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986, s. 173 (dalej cytowane jako TWA 2).

interesowanie to rozmija się z krytycznym nastawieniem Kanta. Pokazuje to następujący fragment z *Wykładów z historii filozofii*: „Stanowisko filozofii Kantowskiej jest takie, że myślenie przez swoje rozumowanie doszło do tego, iż ujmuje siebie w sobie samym jako absolutne i konkretne, jako wolne, jako to, co ostateczne. Ujęło ono siebie jako takie, że jest w sobie Wszystkim we Wszystkim. Jest samo dla siebie autorytetem, dla którego nic zewnętrznego nie jest autorytetem”<sup>4</sup>. O przytoczonym fragmencie powiedzieć można wiele, ale nie można powiedzieć jednego, że mianowicie stanowi charakterystykę filozofii Kanta. Z całą mocą ukazuje ów fragment fakt oczywisty dla badaczy tego okresu, że Kanta czyta Hegel przez pryzmat Fichtego. Dlatego Herbert Schnädelbach zwraca uwagę na dwie kwestie.

Po pierwsze, na rozumienie świadomości, pisząc: „Tak określona, cała świadomość, dla której nie istnieje nic poza nią i która nie zależy od niczego, co pochodzi z zewnątrz, jest absolutna”<sup>5</sup>. Akcentowana tu przez Hegla wolność wynika z faktu, że właśnie przez pryzmat *Krytyki praktycznego rozumu* czyta Kanta Fichte. Co więcej, sam Hegel w swych *Wykładach*... analiz poświęconych najnowszej filozofii niemieckiej nie rozpoczyna od Kanta, lecz od Friedricha Heinricha Jacobiego (1743–1819), uznając go za współczesnego Kantowi. Hegel poświęca nieco miejsca Jacobiemu, ale nie wspomina o tym pojęciu, które Jacobi uznaje za kluczowe dla systemu Kanta, choć uważa je za sprzeczne, a mianowicie pojęciu rzeczy samej w sobie. To właśnie Jacobi jest autorem słynnego zdania, które brzmi: „Muszę przyznać, że ta trudność w studium filozofii Kantowskiej zajmowała mnie niemało, tak iż rok za rokiem

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 3. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2002, s. 502–503.

<sup>5</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 55.

musiałem na nowo zaczynać czytać *Krytykę czystego rozumu*, ponieważ ciągle nie wiedziałem tego, że **bez** tego założenia nie mogłem pojąć tego systemu, a wraz z **nim** nie mogłem w nim pozostać”<sup>6</sup>. Co więcej, Hegel ukazuje przy okazji omówienia filozofii Jacobiego, że chodzi mu o to, o co Kantowi nie chodziło, a mianowicie o nieskończoność. „Filozofia Kantowska — pisze — jest filozofią krytyczną; ale zapomniało się z niej to, że nie można za pomocą skończonych kategorii poradzić sobie z tym, co nieskończone”<sup>7</sup>. Tymczasem Kanta interesuje właśnie skończoność (poznania), a nie nieskończoność.

Po drugie, zwraca Schnädelbach uwagę na Kanta jako tego, kto dokonuje rozróżnienia między poznaniem historycznym i poznaniem racjonalnym. „Poznanie historyczne — pisze Kant — jest *cognitio ex datis*, racjonalne natomiast *cognitio ex principiis*”<sup>8</sup>. Schnädelbach w związku z tym podkreśla, że „Dla Kanta jest jasne: filozofia zasługuje na swoją nazwę tylko wówczas, gdy jest racjonalna, a nie tylko historyczna”<sup>9</sup>. Dla Hegla filozofia jest nie tyle racjonalna, ile spekulatywna i dlatego Hegel ocenia filozofię Kanta następująco: „Jest to doprowadzona do doskonałości (*vollendete*) filozofia rozsądku, która wyrzeka się rozumu”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand sich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich **ohne** jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und **mit** jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte”. F.H. Jacobi: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau 1787, s. 222–223. Por. A.J. Noras: *Rzecz sama w sobie jako problem*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2014, nr 2, s. 136–137.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, s. 498.

<sup>8</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 581 (B 864).

<sup>9</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 7.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, s. 566.

Dla filozofowania po Kancie odgrywa Hegel doniosłą rolę, a to dlatego, że dokonuje swoistej oceny filozofii Kanta. Widać to wyraźnie, kiedy rozpoczynając analizy filozofii Fichtego, formułuje miazdzącą krytykę następców Kanta: „Filozofia Fichteńska jest doprowadzeniem do końca filozofii Kantowskiej. Poza tymi [dwoma] i filozofią Schellinga nie ma żadnych filozofii. Inni coś z nich chwytają i za pomocą tego je zwalczają. *Ils se bont battus les flancs pour être de grands hommes* [Czynili daremne wysiłki, żeby być wielkimi ludźmi]. Należą do nich Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug itd.; jest to kompletna mierność [umysłowa], grająca wielkiego pana”<sup>11</sup>. Z tego wynika, że ocena dokonań zarówno Kanta, jak i filozofów pokantowskich nie jest obiektywna. Krytyczny zamysł Kanta gubi się w systemowym roszczeniu teorii wiedzy Fichtego, natomiast w przekonaniu o doskonałości filozofii Fichtego gubi się wysiłek intelektualny filozofii pokantowskiej, która nie potrafiła zrozumieć rzeczy samej w sobie. Hegel zakłada więc prawdziwość określonej wizji filozofii, co z kolei tłumaczy jego zainteresowanie Jacobim. To właśnie Jacobi w roku 1785 opublikował po raz pierwszy książkę *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*<sup>12</sup>. Książka zawiera oskarżenie Lessinga o spinozizm, co jest ciekawe ze względu na renesans spinozizmu w filozofii idealizmu niemieckiego<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 568.

<sup>12</sup> F.H. Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1875.

<sup>13</sup> Na ten temat zob. R. Kuliniak, T. Małysek: *Wprowadzenie*. W: M. Mendelssohn: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela oraz „Aneksem” zawierającym dyskusję o przyczynach śmierci Mendelssohna*. Red. R. Kuliniak, T. Małysek. Wyd. 2. popr. Wrocław 2015, s. 44–52.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do następującej konstatacji: Kant i Hegel stanowią dwie antypody rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej, pośredku zaś sytuują się rezultaty wysiłków intelektualnych tych, którzy filozofii Kanta próbują nadać postać systemu. Przygotowują oni grunt pod wystąpienie Fichtego, którego Hegel jeszcze ceni, ale tylko do roku publikacji książki poświęconej rozumieniu systemu przez autora teorii wiedzy i Schellinga. Po przybyciu do Jeny Hegel podejmuje problem relacji, jaka istnieje między Fichtem a Schellingiem — i jako pierwszy ukazuje, że te dwie koncepcje się różnią między sobą. Książka ukazała się w roku 1801 pod tytułem, w którym wskazuje jeszcze na Reinholda, ale później z drugiego członu Hegel rezygnuje; znana jest zaś jako *Differenzschrift*<sup>14</sup>. Postrzegana z perspektywy późniejszej, książka jest rozprawą z filozofią Fichtego, tak jak *Przedmowa do Fenomenologii ducha* — rozprawą z filozofią Schellinga. Z perspektywy problemu systemu niezwykle istotna okazuje się uwaga Ludwiga Siepa, który analizując tło historyczne *Differenzschrift*, precyzuje, na czym polega zamysł autora. „Oczywiście Hegel już na początku swojego czasu jenajskiego szkicuje system, który w głównych zarysach odpowiada późniejszej, po raz pierwszy opublikowanej w *Encyklopedii* z roku 1817, triadzie logiki, filozofii przyrody i filozofii ducha”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Bezug auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. 1stes Heft. Jena 1801 (dalej cytowane według TWA 2).

<sup>15</sup> L. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main 2000, s. 52.

„Czyste myślenie samo siebie, identyczność podmiotu i przedmiotu, w formie  $Ja = Ja$  stanowi pryncypium Fichteńskiego systemu; a jeśli zatrzymać się bezpośrednio na tym pryncypium, jak w filozofii Kantowskiej na pryncypium transcendentale, które leży u podstaw dedukcji kategorii, to jest to odważnie wyrażone właściwe pryncypium spekulacji”<sup>16</sup>. Problemem jest więc dla Hegla spekulacja, którą postrzega nie tyle jako właściwe zadanie filozofii, ile jako filozofię samą, ponieważ nieco dalej pisze o Reinholdzie, który pominął „Fichteński system autentycznej spekulacji, a więc filozofii”<sup>17</sup>. Nasuwa się zatem pytanie, które w świetle systemu jest ważne: czy Hegel, ujmujący różnice między Fichtem a Schellingiem, jest w stanie uzmysłowić sobie różnice między Kantem a Fichtem?. Otóż, co pomija również wielu interpretatorów, Hegel po prostu nie jest zainteresowany tym problemem. Już we *Wstępie do Differenzschrift* pokazuje zasadniczą różnicę polegającą na tym, że Fichte jako zasadę ujmuje „subiektywny podmiot-przedmiot”, Schelling zaś — „obiektywny podmiot-przedmiot”, który ponadto łączy w wyższej syntezie jako podmiot<sup>18</sup>. Oznacza to, że punkt wyjścia Fichtego tkwi w subiektywności, dla Schellinga zaś — w obiektywności. Z perspektywy historycznej ważne jest jednak coś, o czym bardzo często się zapomina. Jeszcze Kant nie umarł, a już Fichte zostaje przedstawiony jako twórca prawdziwej filozofii, to znaczy takiej, która z konieczności przybiera postać systemu. Heglowi zatem przypada „zasługa” przeakcentowania znaczenia Fichtego kosztem Kanta, co wiąże się ściśle z faktem, że pisze swoją historię filozofii.

Hegel interpretuje filozofię w duchu swej doktryny i stwierdza: „Filozofia, jako przez refleksję wytworzona

---

<sup>16</sup> TWA 2, 10.

<sup>17</sup> TWA 2, 11.

<sup>18</sup> Zob. TWA 2, 10–11.

totalność wiedzy, staje się systemem, organiczną całością pojęć, której najwyższym prawem nie jest rozsądek, lecz rozum”<sup>19</sup>. Wyłania się jednak pewien problem, który rzuca na filozofię Hegla. „Nieuprawnione jest — konkluduje w związku z tym Willy Moog — wysuwane przez Fichtego i Reinholda roszczenie, że w systemie Absolut musiałby także być ustanowiony jako najwyższa zasada, ponieważ taka zasada wyraża tylko pojęcie intelektu, które nie byłoby absolutne albo byłoby antynomią, która się sama znosi”<sup>20</sup>. Z tego nie wynika jeszcze jakaś szczególna idea systemu, ale potwierdza się teza Nicolaia Hartmanna, że idealistów niemieckich łączy wiara w możliwość istnienia idealnego systemu oraz możliwość jego osiągnięcia<sup>21</sup>. Taką postawę uznaje Hartmann za niekantowską, ponieważ jest on przekonany, że Kant założeniem swej filozofii czyni „krytykę”, a nie „systematykę”. Z tego punktu widzenia filozofia Hegla jest spekulatywną metafizyką, a całe zainteresowanie systemem stanowi „reakcję systematyzmu wobec krytycyzmu”<sup>22</sup>. Jest niezwykle istotne dla oceny całej filozofii pokantowskiej, że potrzebowano dziesiątek lat, żeby sobie tę różnicę uświadomić. Problem bowiem nie polega na tym, że system rozumiany jest jako „organizacja twierdzeń” (*Organisation von Sätzen*)<sup>23</sup>, lecz na tym, według jakich kryteriów ta organizacja się dokonuje.

Hegel trwa w przekonaniu, że system nie może być dziełem rozsądku, lecz rozumu, i mówi o „metodzie systemu”, która „ukazuje się jako rozwój samego rozumu”<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> TWA 2, 34–35.

<sup>20</sup> W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930, s. 116.

<sup>21</sup> N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 4.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> TWA 2, 35.

<sup>24</sup> TWA 2, 46.

Trudno się nie zorientować, że Hegel antycypuje tu metodę, którą wykorzysta już w następnej książce, a mianowicie w opublikowanej sześć lat później *Fenomenologii ducha*. Przy czym, co już zaznaczono w kontekście systemu, tak jak *Differenzschrift* stanowi rozprawę z Fichtem, tak *Fenomenologia ducha*, a ściślej: *Przedmowa* do książki — ostateczną rozprawę z Schellingiem. Zanim jednak do tego dojdzie, Hegel mówi o autentycznej spekulacji i wymienia związane z nią kłopoty. „Jest możliwe, że autentyczna spekulacja nie wyraża się całkowicie w jej systemie albo że filozofia systemu i sam system się nie zbiegają; że system w najbardziej pewny sposób wyraża tendencję do unicestwienia wszelkich przeciwstawień i w sobie nie przenika do najzupełniejszej identyczności”<sup>25</sup>. Hegel przystępuje teraz do analizy systemu jako takiego i pisze: „Jeśli w systemie stanowiąca podstawę potrzeba nie ukształtowała się całkowicie i to, co uwarunkowane zostaje wyniesione do absolutu tylko w przeciwstawieniu do tego, co istniejące, to jako system staje się on dogmatyzmem; ale prawdziwa spekulacja może się znajdować w najróżniejszych filozofiach, okrzykniętych z drugiej strony jako dogmatyzmy i duchowe zbłądzenia”<sup>26</sup>. Dwie kwestie warto tu zaakcentować. Gdy Hegel mówi o „potrzebie”, która tkwi u podstaw systemu, wówczas nie jest

---

<sup>25</sup> „Es ist möglich, daß eine echte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen, daß ein System aufs bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt”. TWA 2, 46.

<sup>26</sup> „Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfnis nicht vollkommen gestaltet hat und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden”. TWA 2, 46.



do końca jasne, o co mu chodzi. Bardziej interesujące jest jednak to, że Hegel odwołuje się do pojęcia „spekulacja”.

Schnädelbach zwraca uwagę na dwie ważne kwestie związane z terminem „spekulacja”. Najpierw akcentuje etymologię słowa i podkreśla, że „dosłowny sens terminu »spekulacja« (łac. *speculator* — »wyśledzić«, »wybadać«) w filozoficznym języku tradycji platońsko-augustiańskiej odnoszono do »oka ducha«, za pomocą którego rzekomo jesteśmy w stanie uchwycić prawdziwy byt (*Seiende*), ideę albo Boga, znajdującego się poza (*jenseits*) światem doświadczenia zmysłowego”<sup>27</sup>. Kant, jak powszechnie wiadomo, spekulację odrzuca i jedynie w *Krytyce czystego rozumu* pisze: „Poznanie teoretyczne jest spekulatywne, jeżeli odnosi się do pewnego przedmiotu lub do takich pojęć przedmiotu, do czego nie można dotrzeć w doświadczeniu”<sup>28</sup>. Kant jednak jej nie przyjmuje, co odróżnia go od idealistów niemieckich, a bardzo plastycznie pokazuje to Emil Lask w swej opublikowanej w roku 1902 pracy doktorskiej *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Lask podkreśla, że w świetle Fichtego teorii wiedzy rozum jest pojmowany „jako absolutnie stwórcze pryncypium świata, jako czysto źródłowa duchowość, jako boskość i absolut”. I zaraz Lask dodaje: „Cała żmudna praca krytycznej analizy wydaje się zbyteczna wobec szczęśliwego posiadania »oglądu intelektualnego«, który w równym stopniu przenika treść i formę, a więc dzięki któremu zniknął ustanowiony przez Kanta dualizm dla metody badań transcendentálnych. Przy takim ujęciu istoty rozumu niemożliwe jest oczywiście, aby uznać jeszcze w teorii wiedzy jakiegokolwiek ograniczenia pojmowania”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 15.

<sup>28</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2..., s. 374—375 (B 662; AA III, 422).

<sup>29</sup> Zob. E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 76.

Zwraca ponadto Schnädelbach uwagę na fakt, że Hegel – inaczej niż Kant – dokonuje rehabilitacji metafizyki. Przy czym, o czym nie wolno zapominać, jest to metafizyka spekulatywna, która swym przedmiotem czyni Absolut. „Filozoficzna spekulacja – pisze Willy Moog – jest aktywnością jednego i powszechnego rozumu, który się wynosi do siebie samego, i Absolut, którego zjawiskiem on jest, czyni przedmiotem”<sup>30</sup>.

Analizując stanowisko Fichtego, zwraca Hegel uwagę na kilka kwestii, przy czym najważniejsze z nich to:

- Problem zasad tej filozofii. „Pierwszą zasadą jest absolutne ustanawianie-samego-siebie Ja, Ja jako nieskończone ustanawianie; drugą – absolutne przeciwieństwo albo ustanawianie nieskończonego nie-Ja i tak dalej; trzecią – absolutne połączenie obu pierwszych przez absolutne podzielenie Ja i nie-Ja oraz rozdzielenie sfery nieskończonej na podzielne Ja i na podzielne nie-Ja”<sup>31</sup>.
- Problem oglądu intelektualnego *resp.* naoczności intelektualnej, co do której krytycznie wypowiada się Lask. Hegel twierdzi: „Naoczność intelektualna [...] jest równa dla wszystkich, jest ona totalnością”<sup>32</sup>. Co więcej, Hegel podkreśla, że naoczność intelektualna jest wspólna dla Fichtego i Schellinga: „Absolutne pryncypium, jedyna podstawa realności i mocne stanowisko filozofii, nie tylko u Fichtego, lecz także u Schellinga, stanowi naoczność intelektualna; wyrażona dla refleksji: identyczność podmiotu i przedmiotu”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule...*, s. 114.

<sup>31</sup> „Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich; der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten durch absolutes Teilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Verteilen der unendlichen Sphäre an ein teilbares Ich und an ein teilbares Nicht-Ich”. TWA 2, 55–56.

<sup>32</sup> TWA 2, 54.

<sup>33</sup> TWA 2, 113.

— Refleksja jako narzędzie. „Filozoficzna refleksja to akt absolutnej wolności, wznosi się ona z absolutną dowolnością ze sfery faktyczności i ze świadomością wytwarza to, co w świadomości empirycznej inteligencja produkuje nieświadomie i stąd ukazuje się jako dane”<sup>34</sup>.

W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel zauważa: „Filozofowanie *bez systemu* nie może być w żadnym razie naukowe. Pomijając to, że takie filozofowanie wzięte dla siebie wyraża raczej subiektywny sposób myślenia, jest ono przypadkowe co do treści. Treść ma swoje uwierzytelnienie jedynie jako moment całości, poza nią zaś jest tylko pewną bezpodstawną przesłanką poprzedzającą albo subiektywną pewnością. Wiele dzieł filozoficznych ogranicza się do tego, że w taki sposób wypowiada jedynie *przekonania* i *mniemania*. — Przez *system* rozumie się błędnie filozofię opartą na jakiejś ograniczonej odróżnionej od innych *zasadzie*; w przeciwieństwie do tego zasadą prawdziwej filozofii jest to, że zawiera ona w sobie wszystkie szczegółowe zasady”<sup>35</sup>.

Z dotychczasowych rozważań wynika wizja systemu filozoficznego, który — abstrahując od tego, czy jest zamknięty czy otwarty — charakteryzuje dążność do total-

---

<sup>34</sup> TWA 2, 65.

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 76 (§ 14). W oryginale czytamy: „Ein Philosophieren **ohne System** kann nichts Wissenschaftliches sein; außerdem, daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur **Gesinnungen** und **Meinungen** auszusprechen. — Unter einem **Systeme** wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten, von anderen unterschiedenen **Prinzip** verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten”. TWA 8, 58–59 (dalej cytowane jako ENF).

ności. Żeby taki system powstał, potrzebna jest naczelna zasada, której w koncepcji Fichtego brakuje. „Pryncypium identyczności nie staje się pryncypium systemu; skoro tylko zaczyna tworzyć się system, zostaje poświęcona identyczność”<sup>36</sup>. Zarazem jednak, jak to już sygnalizowano, odwołuje się Hegel do Schellinga, którego skrytykuje dopiero w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*. Teraz jednak, w *Differenzschrift*, okazuje się, że system Schellinga jest niemal doskonały. Hegel pisze: „Pryncypium identyczności jest absolutnym pryncypium całego Schellingiańskiego systemu. Filozofia i system się zbiegają; identyczność nie gubi się w częściach, a jeszcze mniej w rezultatach”<sup>37</sup>. Skoro jednak tak, to rodzi się pytanie, czy system filozoficzny ma być odwzorowaniem rzeczywistości, w której żyjemy, czy też projekcją wyobrażeń o jedności. Angelica Nuzzo słusznie zwraca uwagę na ambiwalencję tkwiącą w pojęciu systemu: „Obejmuje on nie tylko koncepcję myślenia i poznawania, lecz także określone ujęcie realności i jego różne kształty i stopnie”<sup>38</sup>. Warto też przywołać w tym miejscu znamienne słowa Kanta z końcowego fragmentu *Wstępu do Krytyki czystego rozumu*: „Tyle tylko wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzytomnienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może [podkr. — AJN], wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt”<sup>39</sup>. Zdanie to wyraża odmienną od Hegłowskiej postawę metodologiczną. Kant nie byłby zaskoczony — i w rezultacie nie jest — gdyby się okazało, że nie można zbudować systemu. Filozofia idealizmu niemieckiego byłaby klęską, gdyby się okazało, że nie jest w stanie zbudować systemu.

---

<sup>36</sup> TWA 2, 93.

<sup>37</sup> TWA 2, 93.

<sup>38</sup> A. Nuzzo: *System*. Bielefeld 2003, s. 7.

<sup>39</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 90 (A 15/B 29).

Czego zatem, w przekonaniu Hegla, brakuje systemowi Fichtego? Zdaniem autora *Differenzschrift*, brakuje ukazania obiektywnego aspektu relacji podmiot — przedmiot, aby ująć Absolut. Hegel tłumaczy Schellinga w następujący sposób: „Jeśli zniesienie rozdwojenia zostaje ustanowione jako formalne zadanie filozofii, to rozum może poszukiwać rozwiązania w ten sposób, że zniszczy to, co przeciwstawione, i coś innego wyniesie do nieskończonego”<sup>40</sup>. Dla zwolennika krytycznego myślenia znajdzie się tu kilka powodów do uznania arbitralności przedstawionego stanowiska. Jeżeli bowiem istnieją jakieś granice poznania, a poza tymi granicami znajduje się to, co niepoznane, które dodatkowo nie da się sprowadzić do jedności, to czy nadal pozostaje w mocy teza, że formalnym zadaniem filozofii jest zniesienie rozdwojenia? Historycznie rzecz ujmując, można się odwołać do Platona i do jego wizji rzeczywistości zakładającej, że wszystko kulminuje w idei dobra. W tym kierunku idą zresztą rozważania Hegla, który postrzega Absolut jako zasadę i stwierdza: „Ale dlatego sam Absolut jest identycznością identyczności i nieidentyczności; jest w nim jednocześnie przeciwstawienie i bycie jednym”<sup>41</sup>. Nicolai Hartmann wprost mówi o cudzie tej filozofii możliwym „tylko w systemie, który za podstawowe pryncypium ma rozum absolutny”<sup>42</sup>. Z kolei Herbert Schnädelbach tę tezę Hegla uważa za fundamentalną dla jego myślenia i nazywa ją „pod-

---

<sup>40</sup> „Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird, so kann die Vernunft die Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie eins der Entgegengesetzten vernichtet und das andere zu einem Unendlichen steigert”. TWA 2, 93–94.

<sup>41</sup> „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm”. TWA 2, 95.

<sup>42</sup> N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 570.

stawową figurą spekulatywną<sup>43</sup>. Dodatkowo zwolennik krytycyzmu może się czuć rozzaczarowany wówczas, gdy przeczyta, że rozum „zniszczy to, co przeciwstawione, i coś innego wyniesie do nieskończonego”. Oznacza to bowiem tyle, że filozofia ma być konstrukcją rozumu, która dodatkowo pomija nauki szczegółowe. Dlatego Hartmann podkreśla, że Hegel dokonuje pewnej syntezy całej epoki, a w konsekwencji tworzy system, jakiego nie stworzył nikt przed nim, ani też nikt po nim<sup>44</sup>. „Słabość metodycznego stanowiska metafizycznego racjonalizmu — stwierdza Kurt Sternberg — widać teraz jak na dłoni. Zapewne filozofia w zgodzie ze swym pojęciem powinna już być nauką ogólną, ponieważ nie prezentuje ona miłości do jednej określonej nauki, lecz do wiedzy w ogóle; ale tym sposobem nie powinna ona być tą nauką, która sama troszczy się o swój naukowy charakter”<sup>45</sup>. To chyba jeden z najczęściej powtarzanych argumentów przeciwko Heglowi, że mianowicie ignoruje naukę. Widać to wyraźnie w jego rozprawie habilitacyjnej. Wprawdzie *Differenzschrift* zostało opublikowane w lipcu 1801 roku, ale podstawą habilitacji była rozprawa *Über die Planetenbahnen* (*De Orbitis Planetarum*). Kiedy w roku 1834 ukazało się drugie wydanie rozprawy, wtedy — jak zauważa Horst Althaus — Matthias Jacob Schleiden (1804–1881) jako recenzent napisał: „W roku 1801 Hegel dialektycznie zniszczył asteroidę. W 1801 został Ceres odkryty”<sup>46</sup>. Pla-

<sup>43</sup> Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 11–14.

<sup>44</sup> Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 250.

<sup>45</sup> K. Sternberg: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus...*, s. 21.

<sup>46</sup> H. Althaus: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. München—Wien 1992, s. 143. Por. M.J. Schleiden: *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft: als Antwort auf die Angriffe des Herrn Nees von Esenbeck in der Neuen Jenaer Lit.-Zeitung, Mai 1843, insbesondere für die Leser dieser Zeitschrift*. Leipzig

netoidę odkryto 1 stycznia 1801 roku, a Hegel swojej tezy bronił w trakcie habilitacji, która odbywała się w dniu 31. urodzin Hegla, 27 sierpnia 1801 roku.

Heglowskie wyobrażenie obiektywności jest szczególnie widoczne w *Wykładach z filozofii religii*, kiedy odnosi się do doktryny Jacobiego, który zresztą — o czym była już mowa — stanowi punkt wyjścia jego filozofii. „Mówi się — pisze Hegel — zgodnie ze zwykłą praktyką językową »wierzę w Boga« również dlatego, że nie mamy żadnego bezpośredniego, zmysłowego oglądu Boga. Mówi się też wprawdzie o racji i podstawie wiary (*Glaubensgrund*), ale jest to już niewłaściwy sposób mówienia: jeśli mam rację, mianowicie racje obiektywne, racje właściwe, to jest to dla mnie dowiedzione. Ale racje mogą same być subiektywnej natury; tak więc zgadzam się, by moja wiedza *miała znaczenie* wiedzy dowiedzionej, a o ile te racje są subiektywne, mówię [, że jest to] wiara”<sup>47</sup>.

---

1844, s. 41. Interesujące jest to, że Carl Ludwig Michelet (1801–1893) po prostu nie widzi tu problemu i tłumaczy Hegla obcesowo: „W filozofii przyrody jednak znowu błąd naprawił i uznał wypełnienie luki”. C.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*. Leipzig 1870, s. 38.

<sup>47</sup> G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii religii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2006, s. 113. W oryginale czytamy: „»Glaube an Gott« sagt man auch deswegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare sinnliche Anschauung von Gott haben. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen: habe ich Gründe, und zwar objektive, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjektiver Natur sein; so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen **gelten**, und insofern diese Gründe subjektiv sind, sage ich Glaube”. TWA 16, 116.

Kluczem do zrozumienia dokonującego się w koncepcji Hegla odstępstwa od doktryny Schellinga jest pojęcie spekulacji. „Naturalnie drogi Hegla i Schellinga, tak filozoficznie jak i personalnie, musiały się rozejść tam, gdzie poszło o to, jak z perspektywy »abstrakcyjnego« rozsądku irracjonalną spekulację określić jako racjonalną”<sup>48</sup>. Pojęcie spekulacji wiąże się z krytyką Schellinga już w *Differenzschrift*, gdzie Hegel — zdaniem Althausa — uwyrażnia, że Schelling „nie pokazuje idei spekulatywnej w jej rozwoju”<sup>49</sup>. Sam Hegel w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* mówi: „Opinia nie ujmuje różnorodności systemów filozoficznych jako postępu w rozwoju prawdy, ponieważ w różności dopatruje się tylko sprzeczności”<sup>50</sup>. Oznacza to, że w pojęciu spekulacji zawiera się również sprzeczność. Problem komplikuje się ze względu na rolę, jaką przyznają oglądowi intelektualnemu, który Hegel uznawał jeszcze w *Differenzschrift*, co zmienia się w *Fenomenologii ducha*, kiedy go odrzuca. „Kilka lat później, w *Fenomenologii ducha* (FD) z roku 1807, piętnuje Hegel ogląd intelektualny jako filozoficzny obskurantyzm, czym bardzo głęboko uraża swoich długoletnich przyjaciół i towarzyszy drogi”<sup>51</sup>. Chodzi zwłaszcza o Schellinga, o którego koncepcji pisze: „[...] uważanie tego swojego absolutu za noc, w której [...] wszystkie krowy są czarne, jest właśnie naiwnością pustki poznania”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 18.

<sup>49</sup> H. Althaus: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie...*, s. 189.

<sup>50</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 9 (dalej cytowane jako FD I).

<sup>51</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 18–19.

<sup>52</sup> FD I, 24.



W konsekwencji Hegel nie postrzega już naoczności intelektualnej na sposób Platona, jako oglądania, lecz przybliża pogląd, który zwalcza, i pisze: „Absolut nie może być ujmowany za pomocą pojęć, lecz odczuwany (*gefühl*) i oglądany (*angeschaut*)”<sup>53</sup>. Adam Landman, tłumacz *Fenomenologii ducha*, podkreśla, że jest to pogląd wymierzony przeciwko romantykom, ale zamiar Hegla wydaje się ogólniejszy. Chodzi mu o pokazanie, że filozofia jest filozofią spekulatywną, a jej spekulatywny charakter rozciąga się na logikę, zgodnie z przesłaniem *Fenomenologii ducha*, w której czytamy: „Ruchem tych momentów, który w elemencie wiedzy rozwija się w całość organiczną, jest *Logika*, czyli *Filozofia spekulatywna*”<sup>54</sup>. Warto dodać, że w tekście oryginalnym brak podkreślenia sugerującego — jak to się dzieje w tłumaczeniu — odwołanie się do struktury pracy<sup>55</sup>. Tłumacz odwołuje się tu ponadto do *Przedmowy do pierwszego wydania* książki późniejszej, a mianowicie *Nauki logiki*, gdzie czytamy: „Jednak niezależnie od tego, co pod każdym innym względem uczyniono już dla samej rzeczy i dla nadania jej formy nauki, nauka logiki, która jest właściwą metafizyką albo filozofią czysto spekulatywną, była dotąd bardzo zaniedbana”<sup>56</sup>. Schnädelbach pisze, że można tu mówić o swego rodzaju powrocie do Kanta, chociaż oczywiście nie jest to równoznaczne z uznaniem jego stanowiska krytycyzmu. „Od

---

<sup>53</sup> FD I, 13.

<sup>54</sup> FD I, 50.

<sup>55</sup> „Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die Logik oder **spekulative Philosophie**”. TWA 3, 38.

<sup>56</sup> G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. A. Landman. Przejrzał M. Pańków. Warszawa 2011, s. 6. „Was nun auch für die Sache und für die Form der Wissenschaft bereits in sonstiger Rücksicht geschehen sein mag, — die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen”. TWA 5, 15.

tego czasu — stwierdza Schnädelbach — troszczył się Hegel o to, by filozoficzną spekulację przedstawić jako przedsięwzięcie w pełni racjonalne i wykazać, że podstawowa figura spekulatywna jest figurą myślenia, a nie jakiegokolwiek rodzaju oglądu. *Nauka logiki* nie jest niczym innym, jak realizacją tego właśnie zamysłu<sup>57</sup>. W ten sposób powstaje metafizyka, która budzi podziw wielu filozofów, a zarazem sprzeciw zwolenników krytycyzmu. Ci ostatni mają bowiem wątpliwości, czy rzeczywiście ma sens Kantowska krytyka metafizyki, skoro u Hegla objawia się ona w takiej postaci. „Metafizyka — stwierdza Althaus — przechodzi u Hegla w »totalność«. Natomiast Hegłowska »totalność« jest własnością ostatniego wielkiego systemu metafizyki, jaki zna historia, i zalicza się do najwspanialszych, jakie wymyślił ludzki umysł”<sup>58</sup>.

W tym, co stwierdza Althaus, należy bezwzględnie zaakcentować ostatni fragment mówiący o tym, co „wymyślił ludzki umysł”. Problem nie polega na tym, że Hegel buduje system, ponieważ trudnością nie jest system jako taki — kłopot tkwi nie w „że”, lecz w „jak” systemu filozoficznego. Ma absolutnie rację wówczas, gdy w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* pisze: „Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system”<sup>59</sup>. Podobnie nieco dalej, kiedy stwierdza: „Z szeregu konsekwencji, które z tego, co powiedzieliśmy, wynikają, należy podkreślić przede wszystkim tę, że wiedza jest rzeczywista tylko jako nauka, czyli jako *system*, i tylko jako taka może być przedstawiana”<sup>60</sup>. Problem wszakże ujawnia się wówczas, gdy okazuje się, że jedynym przedmiotem filozofii Hegla jest Absolut. „Myślenie Hegla natomiast — pisze Siegfried Marck, przeciwstawiając

---

<sup>57</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 19.

<sup>58</sup> H. Althaus: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie...*, s. 198.

<sup>59</sup> FD I, 11.

<sup>60</sup> FD I, 32–33.

je myśleniu Kanta — obraca się wokół jednego jedyne-  
punktu: samego Absolutu. Stanowi on jego jedyny i naj-  
wyższy punkt widzenia, wobec którego traci na znacze-  
niu wszystko inne. Stanowi on punkt wyjścia, cel i miarę  
jego filozofowania”<sup>61</sup>.

#### 4

Istotny element doktryny Hegla stanowi relacja, jaka  
zachodzi między systemem a metodą, na co zwraca  
uwagę Konstantin Spiridonowicz Bakradze (1898—1970).  
„Pogląd, że system filozoficzny Hegla jest zupełnie nie-  
zależny od metody, albo — mówiąc ściślej — że system  
i metoda są od siebie niezależne, jest bardzo szeroko  
rozpowszechniony w dziejach filozofii”<sup>62</sup>. Precyzja na-  
kazywałaby raczej powiedzieć, że nie są z sobą tożsame,  
a więc że istnieje rozbieżność między systemem a me-  
todą. Konstatacja ta nie zdziwi jednak wnikliwego czy-  
telnika *Przedmowy do Fenomenologii ducha*, ponieważ już  
tam mógł odnieść wrażenie, że system istnieje<sup>63</sup>, a meto-  
da musi zostać uzasadniona. Bakradze odwołuje się do  
Wilhelma Windelbanda i Nicolaia Hartmanna. Pierwszy  
podkreśla, że Hegel odwraca się od wiedzy empirycznej  
i posługuje się nią w sposób arbitralny. „Dlatego cały  
jego system jest istotnie konstrukcyjnej natury. Nie ma on  
żadnego respektu dla wiedzy empirycznej i używa jej tyl-

---

<sup>61</sup> S. Marck: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen 1917, s. 8.

<sup>62</sup> K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Ku-  
derowicz. Warszawa 1965, s. 142.

<sup>63</sup> Willy Moog mówi o książce, że to „ostateczna realizacja po-  
tężnej budowli jego systemu”. W. Moog: *Hegel und die Hegelsche  
Schule...*, s. 169.

ko arbitralnie, aby umieścić go w specjalności dialektycznego podziału i później dopuszczać wyskoczenie z niego jako produkt ruchu samego ducha”<sup>64</sup>. Hartmann z kolei podkreśla, że „historia myśli i system myśli treściowo nie są różne, lecz są jednym i tym samym, tylko rozwiniętym w różnych wymiarach”<sup>65</sup>. W innym miejscu Hartmann podkreśla, że Hegel odwołuje się do idei systemu, i pisze: „Hegel był pierwszym, który w wielkim stylu nakreślił system kategorii i rozwinął prawa ich wzajemnych stosunków. Ale samo prawo systemu zaczerpnął z idei systemu, a nie z istoty kategorii”<sup>66</sup>. Idea systemu oznacza zaś, że system jest niejako z góry założony.

Problem polega jednak na tym, czy rzeczywiście metoda i system to jedno, jak chce tego Bakradze. W podobnym duchu myśli Nuzzo, która idzie jeszcze dalej i podkreśla, że „system jest metodą myślenia filozoficznego”<sup>67</sup>. Problemem jest metoda, która może być rozpatrywana dwojako: w ramach systemu Hegla lub też odniesiona do innych prób. Schnädelbach odwołuje się do teorii określonej negacji polegającej na tym, że „jeśli coś jest negacją czegoś innego, to ono samo także jest określone przez to, co neguje,

---

<sup>64</sup> „Darum ist sein ganzes System wesentlich konstruktiver Natur. Er besitzt keine Achtung vor dem empirischen Wissen und verwendet dasselbe nur willkürlich, um es in das Fächerwerk der dialektischen Gliederung hineinzustecken und dann als ein Produkt der Selbstbewegung des Geistes daraus hervorspringen zu lassen”. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig 1880, s. 306.

<sup>65</sup> N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 376.

<sup>66</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 16.

<sup>67</sup> A. Nuzzo: *System...*, s. 6.

jako negacja bowiem innego jest ono samo negacją innego<sup>68</sup>. W podobnym duchu Hartmann podkreśla, że „tezy negacji nie oznaczają zniszczenia, lecz postęp do czegoś pozytywnego. Ukrytą »moc tego, co negatywne«, stanowi to, że negacja zawiera w sobie coś pozytywnego<sup>69</sup>. Schnädelbach przywołuje *Encyklopedię nauk filozoficznych*, w której metodę określa Hegel jako „logiczną”, i pisze tak: „To, co *logiczne*, ma ze względu na swą formę trzy strony: α) *abstrakcyjną*, czyli *rozsądkową*, β) *dialektyczną*, czyli *negatywnie-rozumową*, γ) *spekulatywną*, czyli *pozytywnie-rozumową*”<sup>70</sup>. Do innego rozumienia metody nawiązuje z kolei Christian Krijnen, który próbuje uchwycić metodę Hegla w przeciwieństwie do metody Heinricha Rickerta i wyjaśnia: „Hegel i Rickert mają zasadniczo odmienne przedstawienie metody. Odmienność ta prowadzi w ramach filozofii transcendentalnej do tego, co można określić jako »metodę dialektyczną«, dokładniej: jako »metodę spekulatywną« (Hegel) i jako »metodę heterotetyczną« (Rickert)”<sup>71</sup>. Zdaje się to pozostawać w zgodzie z ujęciem *Fenomenologii ducha*, kiedy Hegel sam podkreśla: „Metoda bowiem nie jest niczym innym, jak strukturą całości przedstawioną w swych czystych istotnościach. Musimy jednak — jeśli chodzi o to, co dotąd było w tej dziedzinie w obiegu — uświadomić sobie, że system wyobrażeń odnoszących się do tego, co nazywa się metodą filozoficzną, należy do kultury (*Bildung*) dziś już przebrzmiałej”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 22.

<sup>69</sup> N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 281.

<sup>70</sup> ENF, 140 (§ 79; TWA 8, 167). Por. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 23.

<sup>71</sup> Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, s. 57.

<sup>72</sup> FD I, 61. „Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hie-

Zgodnie z zamysłem *Fenomenologii ducha* metoda odgrywa kluczową rolę w zrozumieniu prawdy. Hegel jednak od początku prawdę rozumie osobliwie. „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”<sup>73</sup>. W innym miejscu pisze: „Prawda jest stawianiem się samej siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako swój cel własny i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu rozwinięciu (*Ausführung*) i doprowadzeniu do końca”<sup>74</sup>. W jeszcze innym miejscu Hegel po raz kolejny ujmuje prawdę dynamicznie i stwierdza: „Prawda jest swym własnym ruchem w sobie samej, natomiast rozpatrywana tu metoda jest poznawaniem zewnętrznym w stosunku do materii”<sup>75</sup>. Również problem systemu Hegel rozpatruje w kontekście prawdy: „To, że prawda jest czymś rzeczywistym tylko jako system, czy też że substancja jest, istotnie rzecz biorąc, podmiotem, znajduje wyraz w wyobrażeniu, w którym absolut zostaje określony jako *duch* — pojęcie najwznioślejsze, właściwe epoce nowożytnej i jej religii”<sup>76</sup>.

---

rüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtsein haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen einer verschollenen Bildung angehört”. TWA 3, 46.

<sup>73</sup> FD I, 28. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen”. TWA 3, 24.

<sup>74</sup> FD I, 26–27. W oryginale czytamy: „Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist”. TWA 3, 22. To zaś oznacza, że chodzi o „koło, **które**”, a nie „który”.

<sup>75</sup> FD I, 62.

<sup>76</sup> FD I, 33. „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhaben-

Dodatkowo Hegel powiada, że „jedynie absolut jest prawdziwy, albo inaczej mówiąc, jedynie prawda jest absolutem”<sup>77</sup>. Oznacza to, że Hegel terminu „prawda” używa zamiennie z terminem „Absolut”, co znajduje również wyraz w początkowych fragmentach *Encyklopedii nauk filozoficznych* (ENF), kiedy w odniesieniu do filozofii notuje: „Początkowo wprowadzie ma ona przedmioty wspólne z religią. Obie one mają za swój przedmiot *prawdę*, i to w najwyższym sensie tego słowa, w tym mianowicie, zgodnie z którym prawdą jest *Bóg* i tylko on *jeden* jest prawdą”<sup>78</sup>. Siegfried Marck dodaje w związku z przytoczonym zdaniem: „Twierdzenie to wypisane złotymi głóskami znajduje się na bramie filozofii Hegłowskiej”<sup>79</sup>.

## 5

Christian Krijnen proponuje uporządkować kwestie terminologiczne odnoszące się do rozumienia systemu i mówiąc o systemie filozoficznym, wskazuje możliwe jego określenia, a mianowicie: „otwartość”, „zamknięcie” i „dziejowość” (*Offenheit, Geschlossenheit, Geschichtlichkeit*)<sup>80</sup>.

---

ste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört”. TWA 3, 27.

<sup>77</sup> FD I, 96. „[...] das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist”. TWA 3, 69.

<sup>78</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, 59 (§ 1). „Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne — in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist”. TWA 8, 40. Por. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 44.

<sup>79</sup> S. Marck: *Kant und Hegel...*, s. 11.

<sup>80</sup> Zob. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 244—248.

Ujawnia się tu zresztą trudność terminologiczna, dotycząca tłumaczenia innych terminów, a mianowicie terminów *Geschlossenheit* i *Abgeschlossenheit*, co można przetłumaczyć jako „zamknięcie” i „skończoność”. Kwestia ta jest niezwykle istotna, ponieważ w jej świetle ukazuje Krijnen konstatację swoich rozważań, gdy pisze: „Poza tym reprezentuję tezę, że co do skończoności filozofii między Heglem a Rickertem nie istnieje żadna istotna różnica w odniesieniu do teoretycznej kwestii pryncypiów: w punkcie skończoności panuje zgodność”<sup>81</sup>. Pojawia się jednak pytanie, czy takie rozumienie systemu jest uprawnomocone.

Przede wszystkim mówi Krijnen o „faktycznej otwartości” Heglowskiego systemu, ujawniającej się w kolejnych wydaniach *Encyklopedii nauk filozoficznych* z lat 1817, 1827 i 1830<sup>82</sup>. Faktyczna otwartość systemu oznaczałaby tu, że „patrzac już empirycznie, Hegel aż do końca swego życia przerabiał to, co istniejące”<sup>83</sup>. Pojawia się tu jednak trudność, na którą zwraca uwagę Herbert Schnädelbach w świetle § 13 *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „§ 13. [...] W zwięzłych sformułowaniach przedstawia naukę Hegla o stosunku między systemem, który jako absolutny, wszystko w sobie integrujący system jest zarazem systemem Absolutu, i jego rozwinięciu w czasie, to znaczy między filozofią a historią filozofii”<sup>84</sup>. Skoro system jest systemem absolutnym, to czy można mówić o jego faktycznej otwartości? Jeśli bowiem Hegel we wspomnianym paragrafie pisze: „Filozofia ostatnia pod względem czasowym jest rezultatem wszystkich poprzednich filo-

---

<sup>81</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 249.

<sup>84</sup> H. Schnädelbach: *Philosophie als spekulative Wissenschaft*. In: Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß. Hrsg. von H. Drüe u.a. Frankfurt am Main 2000, s. 63.



zofii i dlatego musi zawierać w sobie zasady ich wszystkich”<sup>85</sup>, to w żadnym razie nie mówi o otwartości bądź zamknięciu systemu filozoficznego, lecz jedynie o jego dopełnieniu czy też zaktualizowaniu. Oznacza to, że system jest otwarty nie dlatego, że dopuszcza jakiekolwiek modyfikacje, lecz dlatego, że zmianę tę uznaje za możliwą. Nieuzasadnione założenie Hegla stanowi przekonanie, że jego filozofia dlatego jest „filozofią najbardziej rozwiniętą, najbogatszą i najkonkretniejszą”<sup>86</sup>, że jest ostatnią. Teza ta jest nieuzasadniona, gdyż jest stanowiskowo, a nawet systemowo uwarunkowana. To znaczy, że u podstaw wszelkich intelektualnych wysiłków Hegla leży teza o konieczności zbudowania systemu. W sposób przekonywający tłumaczy to Hartmann, który pisze: „Hegel miał rację, twierdząc, że każdy system filozoficzny ma swoje uprawnomocone miejsce w całości filozofii. Ale jednocześnie jest on uprawnomocniony jedynie w obrębie granic wyznaczonych mu przez strukturę jego pryncypiów. Podobnie też każdy system ma swój prawowity istotowy obszar. Wykroczenie poza niego jest nieuprawnionym przekroczeniem granicy”<sup>87</sup>. Oznacza to, że system stanowi pewną wizję rzeczywistości, która obowiązuje w określonych granicach. Z tego powodu na początku dwudziestego stulecia myśliciele stają się podejrzliwi wobec idei systemu.

## 6

Hegel jest myślicielem systemowym *par excellence*, co Siegfried Marck tłumaczy następująco: „W rzeczywistości

---

<sup>85</sup> ENF, 75 (§ 13).

<sup>86</sup> ENF, 75 (§ 13).

<sup>87</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?...*, s. 23.

system Hegla nie jest jednowymiarowy w znaczeniu racjonalistycznej konstrukcji, w znaczeniu abstrakcyjnego monizmu. Ale jest jednowymiarowy w znaczeniu zlewania się wielości metod w jedność metody, która jako dialektyka stanowi nierozdzieloną jedność z systematyczną treścią<sup>88</sup>. Okazuje się zatem, że problem metody, powiązany ściśle z systemem, jest kluczowy dla „filozoficznego absolutyzmu” Hegla, jak jego filozofię nazywa Horst Althaus<sup>89</sup>. Mimo to problem Hegla polega nie na tym, że tworzy system zamknięty, lecz na tym, że jego system uznawano przez następne dziesiątki lat za wzorcowy. „Model systemu Hegla — pisze w tym kontekście Christian Krijnen — jest (częściowo *implicite*, częściowo *explicite*) punktem odniesienia współczesnej krytyki systemu. Funkcjonuje on nie tylko jako kryterium powodzenia każdego odnowienia myśli systemowej, lecz koncepcja systemu Hegla obowiązuje jednocześnie jako typ idealny filozoficznych koncepcji systemu”<sup>90</sup>. Pytanie, czy słusznie, ma tu drugorzędne znaczenie. Najważniejsze jest to, że Hegel w znaczącym stopniu określa filozofowanie dziewiętnastego wieku.

## 7

Próba rekapitulacji wymaga wskazania kilku elementów. Po pierwsze, warto odwołać się do faktu, że polemika z Heglem jest nie tyle krytyką idei systemu filozoficzne-

---

<sup>88</sup> S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1931, s. 89.

<sup>89</sup> Zob. H. Althaus: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie...*, s. 558.

<sup>90</sup> Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 38.

go, ile krytyką określonego sposobu budowania systemu. System może być rozumiany jako „organizacja twierdzeń”<sup>91</sup>, jak pisze Hegel w *Differenzschrift*, ale problemem jest możliwość poznania kryteriów tej organizacji. Po drugie, warto uwzględnić tezę Siepa, który podkreśla, że idea systemu towarzyszy Heglowi już od czasów jenajskich, a to oznacza, że „z góry” ma swój system, a przynajmniej jego zamysł. Po trzecie, wziąć trzeba koniecznie pod uwagę wątpliwości, jakimi w odniesieniu do filozofii Kanta — w świetle idealizmu niemieckiego — dzieli się Ernst von Aster. „Filozofia Kanta — pisze on — jest z istoty i z zamierzenia »krytyką«. Krytyka to wytyczanie i zakreślanie granic. Ostrożne przeprowadzenie granic, ściśle i wyraźne rozdzielenie — między rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym, między nauką a religią, między naocznością a pojęciem, między poszczególnymi formami kategorialnymi — uważa Kant za właściwy cel swego wysiłku filozoficznego. Suwerenność intelektualną filozofa widzi właśnie w tym, że filozof zna granice swego poznania. Pomimo swej skłonności do syntezy, do metafizyki świadomie pozostaje w sferze analizy — w sferze krytyki”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> TWA 2, 35.

<sup>92</sup> E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 360.

## System otwarty w ujęciu Heinricha Rickerta

Heinrich Rickert, współtwórca, czy raczej twórca rzeczywiście wielkości szkoły badeńskiej, w kwestii rozumienia systemu odgrywa niezwykle ważną rolę, ponieważ pozostaje w bezpośrednim odniesieniu do filozofii Hegla. Rickert w roku 1913 na łamach czasopisma „Logos” publikuje tekst, w którym podejmuje problem rozumienia systemu otwartego<sup>1</sup>. Już w punkcie wyjścia podkreśla Rickert, że system jest „całością uporządkowaną według pryncypiów”<sup>2</sup>. Tym samym autor artykułu podaje najlepszą z możliwych definicję systemu, która wskazuje trzy, najistotniejsze jego elementy składowe, a mianowicie:

- całość,
- pryncypia,
- uporządkowanie.

---

<sup>1</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 295–327.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 295. Motyw całości jest istotny dla Rickerta, który mówi o filozofii, że jej zadanie polega na tym, aby różnorodne części kultury „widzieć znowu jako części jednolitej całości”. H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen 1924, s. 201.

Tym, co nie budzi tu wątpliwości, jest pojęcie całości — zawsze istnieje jakaś całość, nawet jeśli samo istnienie owej całości stanowi problem, to znaczy jeśli istnieje ona jedynie tu i teraz, a więc zmienia się w czasie wraz z postępem poznania. Deklarowana otwartość musi oznaczać możliwość modyfikacji tej całości ze względu na zgromadzenie nowego materiału, ale również ze względu na możliwość pojawienia się nowych pryncypiów. Z pewnością nie budzi wątpliwości fakt, że system musi zawierać pryncypia, zgodnie z którymi (?) całość zostaje uporządkowana. Znak zapytania nie jest tu jednak przypadkowy. Problemem nie jest konieczność istnienia pryncypiów, lecz ich „porządek”. Tym, co równie dyskusyjne w problemie systemu, zdaje się liczba pryncypiów. Stąd wynika kwestia kolejna, a mianowicie porządek organizujący system.

Niezwykle istotnym czynnikiem określającym filozofię Rickerta jest jego stosunek do Hegla, stanowiący wyróżnik nie tylko filozofii Rickerta, lecz także całej szkoły badenkiej. Oczywiście nie jest tak, że jedynie reprezentanci szkoły badenkiej odnoszą się do Hegla, ale niewątpliwie odgrywa on tu dużo większą rolę niż w szkole marburskiej. Już 25 kwietnia 1910 Wilhelm Windelband ogłasza w Heidelbergu przemówienie poświęcone odnowieniu heglizmu<sup>3</sup>. Samo wystąpienie należy potraktować jedynie jako konstatację stanu faktycznego, choć niewątpliwie to uczniowie Windelbanda — między innymi Jonas Cohn i Richard Kroner — przyczynili się do odrodzenia się myśli heglowskiej, a w konsekwencji — do neoheglizmu. Heinrich Levy akcentujący obecność renesansu filozofii Hegla w neokantyzmie podkreśla, iż w koncepcji Windelbanda „łączą się i przenikają się w niej różnorodne

---

<sup>3</sup> W. Windelband: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 260–276.

składniki heglowskie i antyheglowskie”<sup>4</sup>. Jeszcze ciekawiej kwestię tę ujmuję w swojej koncepcji Rickert, który z jednej strony dystansuje się od dialektycznej metody Hegla, z drugiej — pozostaje od Hegla w dużej mierze zależny. Rickert proponuje pryncypium heterologiczne, co podkreśla Siegfried Marck. „Filozoficzny program Rickerta stanowi ściśle krytyczna i wyjaśniająca w pozytywnym znaczeniu słowa postawa”<sup>5</sup>. Oznacza to dla Rickerta rezygnację z dialektyki<sup>6</sup>. „Heterologia, a nie antynomia — zauważa Rickert — tak musi brzmieć dewiza człowieka teoretycznego”<sup>7</sup>.

## 1

Rickert daje wyraz przekonaniu, że filozofia szkoły badńskiej z konieczności musi się odnieść do Hegla. Pierwszym obszarem, w którym tak się dzieje, jest historia filozofii, co Rickert wiąże z faktem, że z Heidelbergiem byli związani najważniejsi heglowscy historycy filozofii, a mianowicie Eduard Zeller i Kuno Fischer. Dlatego Rickert pisze: „Istota heidelberskiej tradycji polega więc na tym, że jej reprezentanci w pracy filozoficznej nie tracą nigdy kontaktu z przeszłością i że także ci spośród nich, którzy są systematykami używają historii filozofii, aby

---

<sup>4</sup> H. Levy: *Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 59.

<sup>5</sup> S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1. Tübingen 1929, s. 1.

<sup>6</sup> Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 500 — 501.

<sup>7</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921, s. 14.

swemu myśleniu przydać naukowej trwałości, a zarazem filozoficznej uniwersalności”<sup>8</sup>. Stąd wynika oczywiście znaczenie filozofii Hegla dla filozofii szkoły badeńskiej i Rickerta; Hegla, który przecież uchodzi za twórcę naukowej historii filozofii. Ten związek z tradycją podkreśla Rickert w swojej *Autoprezentacji*, która zatytułowana jest *Tradycja Heidelbergu a krytycyzm Kanta*. Tam jednak pojawia się nawiązanie do Hegla w duchu filozofii systemowej, które niekoniecznie musi budzić zainteresowanie współczesnych badaczy. „Hegel dopiero stworzył to, co się dzisiaj nazywa nauką historią filozofii, a udało mu się to przede wszystkim dlatego, że całą przeszłość sprowadził do jednolitego punktu widzenia, aby w ten sposób w jej rozwoju od najwcześniejszych czasów aż do swego własnego systemu wykazać postęp w poznaniu wszechświata”<sup>9</sup>. Interesujące, że na początkowym etapie swego intelektualnego rozwoju Rickert zasadniczo odrzuca pojęcie postępu i pisze: „Jednakże z drugiej strony rozwój historyczny, który powinien wyrażać istotę każdego historycznego przedstawienia, nie jest właśnie »postępem«”<sup>10</sup>.

Za kolejny obszar, do którego odnosi się szkoła badeńska, uważa Rickert rozumienie nauki, które — inaczej niż w sztuce — zakłada postęp. „W nauce natomiast nawet najmniejszy badacz musi chcieć iść dalej w poznaniu prawdy, niż doszli niegdyś najwięksi uczeni przeszłości. W przeciwnym razie jego praca nie ma w ogóle jakiegokolwiek naukowego znaczenia. Pod tym względem roz-

---

<sup>8</sup> H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931, s. 8.

<sup>9</sup> H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Bd. 2. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1934, s. 239.

<sup>10</sup> H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Zweite Hälfte. Tübingen—Leipzig 1902, s. 468.

wój nauki prezentuje się z konieczności jako *proces postępu*, podczas gdy sztuka nie zna takiego pojęcia postępu, w którym każde stadium przewyższa przeszłe stadia”<sup>11</sup>. Jedyna wątpliwość, jaką można tu wysunąć, sprowadza się do tego, czy wiara w postęp ma swe źródło w filozofii Hegla, czy też odwołuje się do pozytywizmu. Pytanie jest o tyle zasadne, że sam Rickert nie pozostaje obojętny wobec pozytywizmu i przywołując swoją relację z Windelbandem, pisze, że „dla niego był zawsze za bardzo »pozytywistą«”<sup>12</sup>. Oczywiście, bezdyskusyjne jest to, że sztuka nie podlega regułom postępu w takim znaczeniu, jak nauka.

Już te dwa krótkie przykłady pokazują problem filozofii w jej relacji do całości, a więc problem systemu. Jest to o tyle istotne, że w oczach interpretatorów Rickert uchodzi za tego, który w swych rozważaniach pozostaje najbliższy Heglowi spośród reprezentantów szkoły badenńskiej, choć z pewnością nie jest uznawany za reprezentanta neoheglizmu, tak jak Richard Kroner czy Julius Ebbinghaus. Gdy Siegfried Marck analizuje filozofię Rickerta w konfrontacji z Heglem, wówczas mówi o niej jako antydialektycznym krytycyzmie wyrażającym się w tym, że chce „za pomocą heterologii przezwyciężyć dialektykę”<sup>13</sup>, a sam Rickert o swojej filozofii mówi, że to „krytyka krytycyzmu”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 14.

<sup>12</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. XI.

<sup>13</sup> S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 3.

<sup>14</sup> H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kriticismus...*, s. 241.



Punktem wyjścia rozważań Rickerta poświęconych rozumieniu systemu jest teza Nietzschego, który w rozprawie *Zmierzch bożyszc* pisze: „Nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi. Pożądanie systemu jest brakiem rzetelności”<sup>15</sup>. Podkreśla przy tym, że teza ta, właściwa wielu filozofom tamtego czasu, punktem wyjścia rozważań czyni tezę, że w pojęciu systemu zawarta jest sprzeczność. „System jest czymś gotowym, skończonym, ostatnim. Musi więc być fałszywe to, że skoro wraz z poznawaniem w duchu nauk szczegółowych nie ograniczamy się do części świata, lecz filozoficznie odnosimy się do całości, to stoimy wówczas przed materiałem, który co do swej istoty jest niewyczerpany i wraz z którym nigdy nie możemy skończyć. Tylko tam, gdzie myślenie staje się ubogie i marne, można wnioskować o czymś ostatnim”<sup>16</sup>. Rickert zwraca tu więc uwagę na kilka ważnych elementów. Po pierwsze, odróżnia poznanie charakterystyczne dla nauk szczegółowych od poznania filozoficznego. Poznanie naukowe jest poznaniem aspektowym, to znaczy odnosi się do części świata, podczas gdy poznanie filozoficzne jest odniesieniem się do całości. Po drugie, tak pojęte poznanie nie może być skończone, gdyż — co podkreśla Nicolai Hartmann — „poznanie filozoficzne [...] nigdy nie jest skończone”<sup>17</sup>. Rickert w duchu Hartmanna wyciąga wniosek, że skoro poznanie nie jest skończone, to system filozoficzny nie może być gotowy. „Dlatego

---

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 9 (*Zdania i groty*, 26).

<sup>16</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 295.

<sup>17</sup> N. Hartmann: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 326.

systemy filozofii pasowały do czasów młodzięcych nauki, kiedy ludzie jeszcze niewiele wiedzieli. Dzisiaj musimy być zadowoleni, jeśli powiedzie nam się zobaczenie bogactwa życia z możliwie wielu stron i dotarcie do tego, co przedostatnie. Co więcej, ponieważ filozofia — jak wszelka ludzka kultura — stale się rozwija, idea systemu, który powinien być skończony, zawiera wprost sprzeczność<sup>18</sup>.

W zasadzie Rickert już na początku swojej filozoficznej drogi z rezerwą odnosi się do pojęcia systemu. Wprowadzie w *Przedmowie* do swej rozprawy habilitacyjnej z roku 1892, którą zresztą modyfikował do końca życia, podkreśla, że „całkowita realizacja myśli teoriopoznawczej jest możliwa zazwyczaj tylko w obrębie całego systemu”<sup>19</sup>, ale system rozumie bardzo ogólnie. Dodatkowym elementem, który Rickert musi uwzględnić w analizie systemu, jest historyczność. „Jednakże wszystko to, co dziejowe, posiada co do swej istoty coś nieskończonego. Nikt nie może wiedzieć, jak wygląda przyszłość”<sup>20</sup>. Gdy zatem Rickert przystępuje do analiz poświęconych systemowi wartości, wówczas ma świadomość dwóch prawd, a mianowicie, że (1) poznanie filozoficzne nigdy nie jest skończone, ale też (2) że nie może ono zrezygnować z wszelkiej systematyki. Jediną możliwością pogodzenia owej sprzeczności daje system otwarty i właśnie to pojęcie pada w artykule.

Czym jest zatem system otwarty? Pytanie jest o tyle interesujące, że pojęciem tym nie posługuje się Hartmann, któremu do Rickerta bardzo blisko. Ponadto ujawnia się tu jeszcze jeden problem, a mianowicie ciągle powracające podejrzenie, że przecież w analogiczny

---

<sup>18</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 295.

<sup>19</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg i.B. 1892, s. V.

<sup>20</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 296.

sposób kwestię poznania pojmuję Paul Natorp, o czym będzie jeszcze mowa. Rickert pisze: „Czy nie da się także pogodzić szerokości i swobody spojrzenia z wolą systemu? Innymi słowy, czy system musi być zawsze tak zamknięty, że brakuje w nim miejsca dla tego, co nowe? Nie istnieje żadna racja, która stoi na przeszkodzie filozofii, aby postępować systematycznie, jeśli dąży przy tym do tego, co można nazwać systemem otwartym”<sup>21</sup>. System otwarty to system, który jest gotowy na przyjęcie modyfikacji, system modyfikowalny, gotowy na przyjęcie czegoś nowego. Problem polega jednak na tym, że Rickert postępowanie systematyczne łączy tu z systemem, co w koncepcji Hartmanna — wydaje się słusznie — nie jest konieczne. Hartmann odróżnia bowiem myślenie systemowe od myślenia problemowego (systematycznego), co więcej — dokonuje jego oceny, wyjaśniając: „Dlatego zdobycze myślenia systemowego są budowlą uwarunkowaną przez czas, efemeryczną, gdy tymczasem zdobycze myślenia problemowego są trwałymi osiągnięciami poznania, są ponadczasowe”<sup>22</sup>. Rickert postępuje inaczej — zadaje pytanie, „czy twory myślowe pod tym samym względem powinny być systematyczne i zarazem otwarte”<sup>23</sup>. Tym samym wszakże myli on sposób zdobywania wiedzy — systematyczny bądź niesystematyczny — z rezultatem, który może być systemowy lub na przykład rapsodyczny, by przywołać zarzut formułowany wobec Kanta, zwłaszcza ze strony filozofów pokantowskich i reprezentantów idealizmu niemieckiego. Sam Rickert jednak odpowiada w tym duchu i pisze: „Otwartość odnosi się raczej jedynie do konieczności właściwej oceny nieskończoności dziejowego życia kul-

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>22</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Gawarewicz. Toruń 1994, s. 16.

<sup>23</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 297.

turowego, a właściwa systematyka może się opierać na czynnikach, które wszystkie wznoszą się ponad historię bez popadania w konflikt z nimi”<sup>24</sup>.

Rickert podkreśla, że problemem jest porządek. „Wszystko zależy od tego, co rozumiemy pod pojęciem »porządek«. Kompozycja, którą nazywamy systemem, nie powinna być tylko samym postawieniem obok siebie. W przeciwnym razie dochodzimy do »summy« w sensie encyklopedii, a tym samym do wątpliwej bliskości filozoficznej encyklopedii (*Konversationslexikons*). W porządku musi być pryncypium (*ein Prinzip*). Czy możemy je wziąć z historii?”<sup>25</sup>. Rickert żywi przekonanie, że próba uporządkowania danego materiału wiąże się z dążeniem do kompletności, a to jest równoznaczne z „krokiem w to, co ponadhistoryczne”<sup>26</sup>. Właśnie syntezę tego, co historyczne, i tego, co ponadhistoryczne, uznaje Rickert za kluczowe zadanie prowadzące do zbudowania systemu otwartego. Interesujący jest tu problem pryncypium, gdyż w związku z pryncypium Rickert zwraca uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, pisze o jednym pryncypium, po drugie zaś — traktuje kategorię rozwoju jako istotną dla zrozumienia systemu.

Rodzi to jednak trudność polegającą na tym, że Rickert jest przekonany, iż filozofia może i powinna dać „jednolity światopogląd”<sup>27</sup>, co koresponduje z jego wyraźnym dystansowaniem się wobec filozofii życia. Podkreśla przy tym Rickert, że w swoich analizach pozostaje w obrębie systemu wartości, jako fundamentu światopoglądu, którego istotny element stanowi gradacja. Abstrahując jednak od aksjologicznego aspektu problemu, warto podkreślić, że Rickert posługuje się tu terminami, które mają zna-

---

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 298.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 300.

czenie dla zrozumienia systemu samego, a mianowicie „do-kończenie” (*Voll-endung*), „całkowity koniec” (*volles Ende*), „nie-skończona całość” (*un-endliche Ganze*) i „nie-skończona totalność” (*un-endliche Totalität*).

### 3

W roku 1921, jak już wspomniano, Rickert publikuje książkę sygnowaną jako część pierwsza systemu filozofii, pracę, której struktura pokazuje już, że najważniejszym jej problemem jest problem systemu. W *Przedmowie* do książki można przeczytać: „W filozofii jako nauce o całości świata wszystko polega na związku systemu, w którym prezentują się rezultaty namysłu. W naukach szczegółowych jednostkowe rezultaty są ważne dla siebie. Wszystko (*All*) da się pojęciowo ująć tylko w systemie. Dlatego każde niesystematyczne myślenie pozostaje partykularne”<sup>28</sup>. Zatem już w punkcie wyjścia rozważań podkreśla Rickert znaczenie systemu dla filozofii i odróżnia ją od nauk szczegółowych, a dodatkowo — co jest niezgodne z duchem rozważań Hartmanna — myślenie systemowe utożsamia z myśleniem systematycznym. W języku polskim różnica nie jest tak wyraźna, jak w języku niemieckim, w którym mowa o *systemhaftes und systematisches Denken*, a więc wyraźnie widać, że chodzi o dwa różne sposoby myślenia. Drugim elementem, na który warto zwrócić uwagę, jest ten, który pojawia się wówczas, gdy Rickert mówi o myśleniu partykularnym. Zgodnie bowiem z ustaleniami Rickerta nauka *resp.* myślenie może być myśleniem naukowym albo myśleniem filozoficznym, to znaczy myśleniem partykularnym bądź

---

<sup>28</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. VII.

uniwersalnym<sup>29</sup>. Dlatego też trudno przecenić znaczenie systemu dla filozofii, ale Rickert uznaje światopogląd bez systematyki za pozateoretyczny i mówi: „Naukowa teoria światopoglądu musi poszukiwać systemu”<sup>30</sup>.

System stanowi obronę przed relatywizmem i poddaniem się filozoficznym modom, czemu Rickert daje wyraz w poświęconej filozofii życia książce, która została opublikowana rok wcześniej<sup>31</sup>. Autor podkreśla znaczenie koncepcji Emila Laska i Wilhelma Windelbanda dla jego ujęcia systemu: „Co się tyczy tej książki, to w zasadniczych punktach odbiega od całości Kantowskiego systemu i poszukuje wyjścia poza niego. Przede wszystkim pozostaje ona w jaskrawej sprzeczności z poglądem ścisłych kantystów, którzy naukę Kanta uznają za niemożliwą do pogodzenia z wychodzącego od niej ruchu idealizmu niemieckiego”<sup>32</sup>. Zatem interesujące są tu dwie kwestie. Pierwsza, że oto neokantysta Rickert wskazuje odstępstwa od Kanta i jego rozumienia systemu, a w wirtualnym sporze o rozumienie systemu staje po stronie Fichtego i jego następców. Druga, ukazująca problem interpretacyjny, o którym była już mowa, a mianowicie ujawniająca bezpośredni — zdaniem Rickerta — związek Kanta z reprezentantami idealizmu niemieckiego. Fakt, czy Kant jest, czy nie jest postrzegany jako idealista niemiecki, ma mimo wszystko duże znaczenie, ponieważ zazwyczaj dzieje się to kosztem rozumienia systemu. To znaczy, system Kanta uznawany jest wówczas za wymagający poprawek, a idealisci okazują się wtedy tymi, któ-

---

<sup>29</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1931, Bd. 40, s. 412.

<sup>30</sup> „Die wissenschaftliche Weltanschauungs lehre muß nach einem System suchen”. H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. VIII.

<sup>31</sup> H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920.

<sup>32</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. XI.

rym się to udało. Rickert nie odwołuje się tu jeszcze do Laska, ponieważ dopiero trzy lata później zostaną opublikowane jego manuskrypty.

Punktem wyjścia swoich rozważań czyni Rickert założenie, że filozofia jako nauka o całości świata może mieć wyłącznie postać systemu. Przekreśla też filozofię systematyczną znaną z ujęcia Nicolaia Hartmanna, choć Rickert ani nie odnosi się wprost do niego, ani też jego charakterystyka filozofii systematycznej nie przypomina tej, o której mówi Hartmann. „Przez filozofię »systematyczną« rozumie się dzisiaj często tylko dyscypliny niehistoryczne, które nie myślą o systemie we właściwym sensie”<sup>33</sup>. Hartmann nie dyskwalifikuje historii filozofii dlatego, że uznaje wyższość myślenia systematycznego *resp.* problemowego nad myśleniem systemowym. Wręcz odwrotnie: „To raczej same problemy mają historyczną ciągłość”<sup>34</sup>. Skoro jednak problemy mają ciągłość, to niemożliwe jest ich uporządkowanie, ponieważ staje się ono ciągłym weryfikowaniem rezultatów. Warto jednak pamiętać, że nie stanowi to problemu dla Hartmanna; wręcz przeciwnie, ma z tym problem Rickert krytykujący filozofię systematyczną za to, że „całość rozważa się najwyżej jako coś tymczasowego i nieskończonego”<sup>35</sup>. Rickert dostrzega jednak niebezpieczeństwo związane z dążeniem do zbudowania systemu, które jest chyba jednak bardziej znaczące, niż się mu wydaje. Uważa bowiem Rickert, że osobowość uczonego odgrywa tu znaczącą rolę. „Powiada się, że jeśli ktoś zmierza do systemu, to chce czegoś nieuwarunkowanego i zapomina przy tym, że on sam jako badacz ciągle pozostaje ograniczonym ogniwem

---

<sup>33</sup> „Unter »systematischer« Philosophie versteht man heut oft nur die nicht-geschichtlichen Disziplinen, ohne dabei an System im eigentlichen Sinn zu denken”. Ibidem, s. 3.

<sup>34</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 16.

<sup>35</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 3.

w ogromnym związku”<sup>36</sup>. Co interesujące, nie zwraca uwagi na niebezpieczeństwo, które polega na tym, że ma się z góry założony obraz świata — jest to ten motyw, dla którego Hartmann krytykuje filozofię systemową. Przy okazji odpowiada Rickert Nietzsche. Zgodnie z tezą autora rozprawy *Zmierzch bożyszcz* pożądanie systemu jest wyrazem braku rzetelności, co stanowiło punkt wyjścia rozważań artykułu Rickerta z roku 1913<sup>37</sup>. Tymczasem autor *Allgemeine Grundlegung der Philosophie* mówi: „Nie brak rzetelności jest więc wolą systemu, lecz znak ograniczonego ducha”<sup>38</sup>.

Rickert wytacza argumenty przeciwników systemu, aby ostatecznie uznać jego konieczność. System oznacza dla nich, że gubi się żywotny charakter nauki, albowiem „tylko w ruchu, a nie w skostnieniu w systemie, »żyje« nauka”<sup>39</sup>. Co więcej, „każdy system chce być czymś doprowadzonym do końca, przedstawiać to, co ostatnie”<sup>40</sup> — co pozostaje w sprzeczności z samą ideą filozofii. Rickert jest jednak przekonany, że nie ma tu sprzeczności, ponieważ filozofia pozostaje przy tym, co nieskończone, i w duchu Natorpa zauważa, że „w nauce, a więc także w filozofii, nigdy nie jesteśmy gotowi z materiałem, który musimy opracować”<sup>41</sup>. Stąd wynika dla Rickerta konieczność zbudowania systemu. Pogodzenie zatem nauki z filozofią jest możliwe, a widać to wyraźnie, kiedy pisze: „»Wolność« od systemu, którą, jak się wierzy, należy przyjmować w interesie »naukowości«, w filozofii prowadzi albo do samowoli, albo do chaosu, a tym samym do teoretycz-

---

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Zob. przypis 15 w tym rozdziale.

<sup>38</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 4.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> „Jedes System will etwas zu Ende Gekommenes, Letztes darstellen”. Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 5.



nej nicości”<sup>42</sup>. I wreszcie w innym miejscu Rickert dodaje: „Tylko dzięki systemowi przechodzimy od teoretycznego chaosu do teoretycznego kosmosu. Ten jednak stanowi nieuchronny cel każdej filozofii jako uniwersalnej nauki. Myśleć niesystematycznie znaczy myśleć niefilozoficznie”<sup>43</sup>. Pomijając już nawiązanie do etymologii (gr. *κόσμος* = „porządek”) zwraca Rickert uwagę na możliwość powstania systemu otwartego.

Problem systemu, pomimo istniejących różnic, łączy jednak Rickerta z Heglem. Siegfried Marck tłumaczy tę kwestię, odwołując się do krytyków Hegla, jakimi bez wątpienia byli reprezentanci antropologicznego sposobu filozofowania, a mianowicie Søren Kierkegaard i Friedrich von Schlegel. Marck podkreśla, że wobec zarzutu Kierkegaarda, iż nie można usystematyzować istnienia, odwołuje się Rickert do Schlegla głoszącego niemożliwość funkcjonowania z systemem i bez systemu jednocześnie. Marck jest jednak bardzo krytyczny wobec Rickerta i twierdzi, że nawet to zdanie Schlegla, które skrótowo ujmuje rozwój filozofii romantycznej jako systemu, pozbawił on właściwej mu paradoksalności. „W jej punkcie kulminacyjnym u Hegla — pisze Marck — są faktycznie ustanowione jednocześnie system i niesystem (*Nicht-system*): niesystem tego, co skończone, system boskiego myślenia, system boskiego ducha, przez negację ducha skończonego. Natomiast dla Rickerta owo powiązanie oznacza po prostu *system otwarty* jako wolny od sprzeczności postulat, roszczenie »systematyki« w filozofowaniu, które przecież nie dociera do żadnego zakończenia”<sup>44</sup>. Również Heinrich Levy dostrzega tu obecność motywów Heglowskich, a całość ujmuje w kontekście rozwoju

---

<sup>42</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>44</sup> S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 4.

filozofii Rickerta i jego uczniów, pokazując, że z jednej strony Rickert stara się dystansować od Hegla, z drugiej — uczniowie Rickerta się do Hegla zbliżają. „Rozwój ten dokonuje się w różnych formach w uczniach Rickerta, Baucha i Kronera, jak też w bliskim szkole badenkiej Jonasie Cohnie”<sup>45</sup>.

Kluczem do zrozumienia systemowych dążeń Rickerta jest, zdaniem Marcka, pojęcie „całkowicie-skończonej totalności” (*voll-endliche Totalität*), które ujawnia się w jego heterologii. „Własny system Rickerta — pisze Marck — w pojęciu całkowicie-skończonej totalności, jako pozytywnej nieskończoności, przekracza ramy czystej filozofii ważności”<sup>46</sup>. Istotne jest tu posłużenie się pojęciem pozytywnej nieskończoności, ponieważ pojęcie nieskończoności będzie odgrywać ważną rolę w sporze Brunona Baucha z Paulem Natorpem. Sam Rickert próbuje wyjaśnić wieloznaczność tkwiącą w pojęciu nieskończoności i kwestię tłumaczy w ten sposób, że całość będąca przedmiotem filozofii nie może być pojęta jako bez końca (*endlos*), lecz jako coś, co dotarło do końca, do całkowitego końca. Toteż w przekonaniu Rickerta należy mówić o tym, co całkowicie-skończone w przeciwieństwie do nie-skończonego ujętego jako niecałkowite i niegotowe. Wynika to z faktu, że filozofia jest nauką o całości. „Filozofia musi zatem szukać pojęcia całkowicie-skończonej totalności świata, a pojęcie całkowitego-skończenia (*Voll-endung*) powinno się stać przewodnie dla budowy systemu”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> H. Levy: *Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus...*, s. 71.

<sup>46</sup> S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Bd. 1..., s. 5. Por. H. Levy: *Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus...*, s. 69.

<sup>47</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 20. Niemieckie „Vollendung” oznacza po prostu „ukończenie”, „zakończenie”, ale w tym wypadku Rickertowi chodzi o coś więcej.

Rudolf Zocher (1887–1976), uczeń Rickerta, tak charakteryzuje rozumienie systemu przez mistrza: „Filozofia — tak się tutaj uczy — jest teorią światopoglądu, która próbuje zrozumieć sens i wartość życia w kontekście teorii całości świata. Zgłębić jej pojęcia, nawet jeśli obowiązujące wartości musi wywnioskować z historycznego, wiecznie nieskończonego życia kulturalnego i pod tym względem jej system musi zostać *otwarty*, to w ogólnej formalizacji, w której występują tylko empiryczne typy wartości, zostaje ponadczasowe znaczenie, a jej system *zamknięty*”<sup>48</sup>. Ta opozycja, na którą wskazuje Zocher, jest zasadna w kontekście analiz przeprowadzonych w książce z roku 1921. Rickert, rozpoczynając analizy zawarte w ostatnim rozdziale swej książki, podkreśla fakt, że samo pojęcie systemu otwartego z wielu powodów wydaje się „jeszcze wątpliwe”, a jednocześnie uznaje, że głównym wrogiem zamkniętego systemu jest „pryncypium ewolucjonizmu”<sup>49</sup>. Interesująca byłaby odpowiedź na tak postawione pytanie, ale najprawdopodobniej ma ona związek z pozytywizującymi tendencjami filozofii Rickerta. Jednocześnie daje on wyraz przekonaniu, że rozwiązaniem problemu jest oddzielenie formy od treści, a w rezultacie: „Już to pokazuje w ogóle, że z jednej strony system zawiera czynniki ponadhistoryczne, jak i z drugiej strony — że łączą się one z czynnikami historycznymi w ten sposób, że powstaje system otwarty”<sup>50</sup>. System otwarty jest więc otwarty dlatego, że dopuszcza syntezę tego, co historyczne, i tego, co ponadhistoryczne.

Całą rozprawę kończy podrozdział zatytułowany *Filozofia jako system zamknięty* (*Die Philosophie als geschlossenes System*). Rickert dalej mówi o otwartości systemu, ale

---

<sup>48</sup> R. Zocher: *Heinrich Rickert zu seinem 100. Geburtstag*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1963, Bd. 17, s. 460.

<sup>49</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. Teil 1..., s. 351.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 353.

można ją nazwać otwartością warunkową, skoro uważa, że filozofia łączy w sobie wiele dyscyplin. Rickert twierdzi, że nie są to tylko logika, etyka, estetyka i filozofia religii, lecz także inne dyscypliny filozoficzne, jak na przykład filozofia nie-skończonego osobistego życia teraźniejszego czy też erotyka. „Również nowe dobra, które ewentualnie zostaną rozwinięte w przyszłości, muszą móc znaleźć swoje miejsce. O tyle system jest otwarty, choć przecież zarazem jest systemem”<sup>51</sup>. System jest jednak otwarty warunkowo, ponieważ „w szerokiej teorii światopoglądu, tak jak ją pojmujemy, wszystkie wartości muszą być określone bardziej niż formalnie, czyli wszystkie schematy wartości muszą być treściowo wypełnione, a skoro tylko to się dzieje, system staje się zamknięty”<sup>52</sup>. Jak zatem Rickert tłumaczy tę kwestię? Postęp dokonuje się w naukach szczegółowych, ale nie dotyczy filozofii. „To leży w istocie filozofii jako nauce do-kończenia (*Voll-Endungswissenschaft*). Zawsze wie, ona niezmiennie do tego, co nie-skończone (*Voll-Endliche*)”<sup>53</sup>. Wiąże się z tym rezygnacja z „nie-skończonej totalności” (*un-endliche Totalität*). W konsekwencji Rickert uznaje konieczność nieustannego budowania systemu.

#### 4

W roku 1931 Rickert opublikował na łamach czasopisma „Archiv für Geschichte der Philosophie” artykuł zatytułowany *Geschichte und System der Philosophie*<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 406.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 408.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 409.

<sup>54</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 7–46 oraz 403–448.

Dwuczęściowy artykuł poświęca autor zagadnieniom wymienionym w jego tytule, a mianowicie relacji między historią filozofii a jej systemem, natomiast punktem wyjścia czyni przekonanie o osobliwości filozofii w porównaniu z naukami szczegółowymi. Osobliwość owa polega na tym, że filozofia cechuje się między innymi pozytywnym stosunkiem do swej historii, to znaczy filozof winien się do swej historii nieustannie odwoływać. Historia jest wszakże nauką humanistyczną i odróżnia się od nauk przyrodniczych. Dodatkowo autor artykułu wyraża przekonanie, że w odniesieniu do historii filozofii trzeba wziąć pod uwagę pojęcie systemu. Rickert podkreśla, że analiza relacji, jaka zachodzi między filozofią a jej historią, wymaga świadomości, że „historia nie mówi tak jak system o tym, co zawsze bądź z reguły jest, lecz o tym, co było jeden raz”<sup>55</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, że problem klasyfikacji nauk jest w neokantyzmie badeńskim niezwykle istotny i ma swe źródło w mowie rektorskiej Wilhelma Windelbanda z roku 1894 zatytułowanej *Geschichte und Naturwissenschaft*<sup>56</sup>, w której filozof dokonał słynnego podziału nauk na nauki nomotetyczne i nauki idiograficzne. „Myślenie naukowe jest [...] w jednym wypadku nomotetyczne, w innym idiograficzne”<sup>57</sup>. Rickert modyfikuje nieco Windelbanda podział nauk i parę lat później nie mówi o naukach nomotetycznych i idiograficznych, lecz o naukach przyrodniczych i historycznych<sup>58</sup>. Swe rozważania kontynuuje w drugiej części rozprawy, która ukazała się w roku

---

<sup>55</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>56</sup> W. Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*. Strassburg 1894.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>58</sup> Zob. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Erste Hälfte. Freiburg i.B.—Leipzig 1896, s. 289—304.

1902<sup>59</sup>, a w roku 1899 po raz pierwszy publikuje książkę *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*<sup>60</sup>. W artykule *Geschichte und System der Philosophie* Rickert dokonuje podziału na nauki indywidualizujące i nauki generalizujące: „Chodzi jeszcze tylko o to, aby historię filozofii określić jako szczególną część indywidualizującej historii kultury w ogóle”<sup>61</sup>.

Problem filozofii jest dla Rickerta problemem jej relacji do nauki, a ponieważ uznaje ją za naukę, to stwierdza, że „między historią filozofii a historią dyscypliny szczegółowej nie ma [...] żadnej różnicy”<sup>62</sup>. Oczywiście, uznaje Rickert, że filozofia różni się od pozostałych nauk pod innym względem, ale ostatecznie uznaje ją za „naukę uniwersalną”. Wiąże to z przekonaniem, że filozofia jest nauką o całości świata. „Zakładamy, że świat jako całość jest w rzeczywistości jedną całością, to znaczy, że wszystkie części jednego świata łączą się wzajemnie jak człony jednego organizmu i pod tym względem stanowią »jedność«”<sup>63</sup>. Zaraz wszakże Rickert dodaje w kontekście systemu: „Taki »związek« jednak nazywa się »systemem«, jeżeli założyliśmy, że filozofia naukowa, aby osiągnąć swój cel, postępuje nie tylko w tym sensie »systematycznie« jak nauki generalizujące, lecz także koniecznie zabiega o formę wszechobjmującego systemu — świata, którego części jako swoje człony poznają w jej ogóle całość świata”<sup>64</sup>. Co więcej, Rickert podkreśla, że

---

<sup>59</sup> H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Zweite Hälfte...

<sup>60</sup> H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*. Freiburg i.B.—Leipzig—Tübingen 1899. Cytowane wg Idem: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 3. verb. Auflage. Tübingen 1915.

<sup>61</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 15—16.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>64</sup> Ibidem.

filozofia nie może zrezygnować z formy systemu, i wytacza najcięższe armaty, przestrzegając: „[...] każda rezygnacja z takiego systemu oznacza rezygnację z wszechobejmującego poznania świata w ogóle, a prowadzenie walki przeciw »systemowi« jest zarazem walką przeciw filozofii jako nauce”<sup>65</sup>. Nicolai Hartmann, mając na względzie antysystemową — ale systematyczną — tendencję filozofii początku dwudziestego wieku, zauważa w roku 1933: „Czas systemów filozoficznych przeminął”<sup>66</sup>, podczas gdy w artykule opublikowanym dwa lata wcześniej Rickert mówi o konieczności budowania systemu filozoficznego. Zatem słowa Rickerta — „Jest to prawdziwe, jakkolwiek niemodnie może to dziś brzmieć. Może temu zaprzeczyć tylko wola niekonsekwencji”<sup>67</sup> — przeciw słowom Hartmanna. Z pewnością teza Rickerta o woli niekonsekwencji jest niezwykle mocna i pokazuje jego niechęć do wyjścia poza system, ale problemem pozostaje to, że systemowi przeciwstawia „fragmenty i aforyzmy”<sup>68</sup>.

Rickert jest przekonany, że rozumienie historii filozofii wymaga rozwiązania kilku problemów, takich jak na przykład problem postępu czy też problem systematyczności. Jeśli chodzi o systematyczność, to Rickert uważa, że „»systematycznie« pracuje nie tylko filozofia”<sup>69</sup>, ale nie dostrzega tego, co uznaje Hartmann, że przecież systematyczność nie musi być wiązana z systemowością, że raczej są to niezależne od siebie kwestie. Natomiast jeśli chodzi o postęp, to okazuje się, że może się on dokonywać „tylko w całościach, to znaczy z systemu na system”<sup>70</sup>. Tyle

---

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 74.

<sup>67</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 25.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 45.

tylko, że jest to teza Hegłowska w swej wymowie, tym bardziej że Rickert mówi o uporządkowaniu „systemów przeszłości w jeden szereg postępu (*Fortschrittsreihe*)”<sup>71</sup>. Jednocześnie akcentuje znaczenie tezy, którą sformułował w tym samym roku w wykładzie wygłoszonym 9 czerwca. Mówił tam tak: „[...] tylko *dzięki* historii możemy się uwolnić *od* historii”<sup>72</sup>, a teraz tezę tę powtarza<sup>73</sup>. Problem ujawnia się ze względu na osobowość filozofa, która ma wpływ na sposób, w jaki zostaje ujęte to, co ma „ponadhistoryczne znaczenie po wsze czasy”<sup>74</sup>.

Istotnym elementem artykułu jest krytyka historii filozofii rozumianej jako historia problemów. Kwestia ta — najwyraźniej widoczna w ujęciu Hartmanna — wraca później w koncepcji Hansa-Georga Gadamera<sup>75</sup>. „Dlatego częściowe rezultaty filozofii dopiero wtedy staną się filozoficznie znaczące, jeśli się je także tak zrozumie, że jako człony włączają się one do całości systemu filozofii. To jest powód, dlaczego uniwersalna historia filozofii nie może zostać napisana jako historia problemów, lecz tylko jako historia systemów”<sup>76</sup>. Wydaje się, że racje Rickerta nie mogą uspokoić zwolennika historii problemów, tak jak dziś nie zdołały ich zaspokoić racje Gadamera.

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 417.

<sup>72</sup> H. Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie...*, s. 19.

<sup>73</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 420.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 430.

<sup>75</sup> Zob. A.J. Noras: *Problem historii filozofii. Część druga*. [W druku].

<sup>76</sup> H. Rickert: *Geschichte und System der Philosophie...*, s. 435.



Krótki tekst poświęcony systemowi opublikował Rickert w roku 1932 na łamach czasopisma „Logos”<sup>77</sup>, który przetłumaczony na język polski ukazał się drukiem w roku 1984<sup>78</sup>. Autor podkreśla kilka tez ważnych dla jego ujęcia filozofii, a rozpoczyna od filozofii rozumianej w duchu naukowym, która nie może być światopoglądem i musi dostarczyć wiedzy o całości: „W odróżnieniu od nauk szczegółowych, ograniczających się do poszczególnych fragmentów świata, należy dostarczyć wiedzę o świecie w jego totalności — oto niezmiennie podstawowe zadanie filozofii”<sup>79</sup>. Niezmiennie od początku zainteresowań autora, charakteryzującego w roku 1911 na łamach pierwszego tomu „Logosu” filozofię jako naukę, która „musi uczynić swoim przedmiotem całość”<sup>80</sup>. Skoro filozofia ma być nauką o całości, to musi — zdaniem Rickerta — zdystansować się od życia, a następnie „powinna dążyć do wypracowania takiej struktury myślowej, która ujmowałaby nieprzejrzystą dla naszego oglądu różnorodność świata w przejrzysty system pojęć”<sup>81</sup>. Zdystansowaniu się od życia służyła książka stanowiąca krytykę filozofii życia, którą Rickert opublikował w roku 1920<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> H. Rickert: *Thesen zum System der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1932, Bd. 21, s. 97–102. Przedruk: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihre Vorläufer und Kritiker*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Stuttgart 1982, s. 174–181.

<sup>78</sup> H. Rickert: *Tezy do systemu filozofii*. Tłum. B. Borowicz-Sierocka. W: *Neokantyzm*. Tłumaczenie i wybór tekstów B. Borowicz-Sierocka, C. Karkowski. Wrocław 1984, s. 45–54.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 45–46.

<sup>80</sup> H. Rickert: *Vom Begriff der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1910, Bd. 1, s. 1.

<sup>81</sup> H. Rickert: *Tezy do systemu filozofii...*, s. 46.

<sup>82</sup> H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens...*

Rickert uznaje system za jedyną możliwość przekroczenia płaszczyzny światopoglądowej i pisze: „Tego typu strukturę pojęciową nazywa się systemem. Zatem filozofia, jako nauka, musi koniecznie przybrać formę systemu”<sup>83</sup>. System jednak musi umożliwić zrozumienie poznania, gdyż w przeciwnym razie okaże się niepełny. Zarazem ujawnia się tu nawiązanie do Hegla, o którym wspomina Marck. Rickert bowiem stwierdza: „Oto filozofia, celem dotarcia do całości, winna badać zarówno przedmiot, jak i podmiot. A zatem powinna ona postępować w sposób heterologiczny. Jej metoda pokrewna jest metodzie dialektycznej (w sensie Hegłowskim), a mimo to ściśle się od niej odróżnia”<sup>84</sup>. Zarazem wyłącza się problem wynikający z aksjologicznego charakteru filozofii badeńczyków, albowiem „celem poznania świata intelligibilnego winno się poszukiwać systemu wartości, pozwalającego na pełną klasyfikację tego, co poddaje się zrozumieniu”<sup>85</sup>. Ujawnia się tu przejście od antropologii do nauki o światopoglądzie, czym Rickert zatacza niejako koło w swym rozumowaniu, a jednocześnie antycypuje rozważania zawarte w swej ostatniej książce.

## 6

W roku 1934 ukazała się drukiem książka Rickerta stanowiąca podsumowanie jego wysiłków dotyczących filozofii<sup>86</sup>, a zarazem powtórzenie i zebranie tez dotyczących rozumienia systemu. Co jednak może się zmienić,

---

<sup>83</sup> H. Rickert: *Tezy do systemu filozofii...*, s. 46.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>86</sup> H. Rickert: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie — Ontologie — Anthropologie*. Tübingen 1934.

skoro nie zmienia się rozumienie filozofii, która wciąż jest pojmowana jako „nauka o całości świata”<sup>87</sup>? Oczywiście, wyraźniej podkreśla teraz Rickert, że filozofię należy rozumieć bądź jako naukę o całości, bądź też jako naukę światopoglądową, ale nie jest to teza nowa. Nowe jest to, że Rickert całe życie walczy o filozofię naukową, a teraz uznaje zasadność filozofii światopoglądowej i podkreśla, że filozofia musi „poszukiwać możliwości naukowej teorii światopoglądu”<sup>88</sup>. Rickert mimo to niezmiennie daje wyraz przekonaniu, że filozofia jest nauką o całości świata, a jej naturalne dążenie to dążenie do systemu. Stanowisko takie formułuje bardzo stanowczo: „Kto nie chce filozofii naukowej, nie będzie chciał także żadnego systemu”<sup>89</sup>. Ewolucja myślenia Rickerta nie idzie więc zbyt daleko, to znaczy dopuszcza filozofię światopoglądową, ale uznaje tylko filozofię naukową. Przywołuje swoją koncepcję „systemu otwartego”, ale nie uznaje, by zmieniła ona cokolwiek w rozumieniu samego dążenia do systemu. Jest to ważne dlatego, że Hartmannowska krytyka systemu będzie dotyczyć właśnie dążenia.

Interesujące jest, że w ten sposób zamyka się poniekąd koło filozofowania Rickerta, który w swej dysertacji z roku 1886, ale ogłoszonej drukiem dopiero dwa lata później, zauważa: „Zwykły człowiek zadowala się zbiorem (*Aggregat*) wiadomości, których potrzebuje w codziennym życiu. Człowiek naukowy dąży do tego, aby ze zbioru wiadomości, które posiada, powstał system, i każdy rzeczywisty postęp w nauce stanowi dla niego krok do tego celu. Logicznie dba o takie sformułowanie celu, że mówi się: nasze poznanie będzie zakończone wtedy, kiedy naszą całkowitą treść przedstawienia sprowadzimy do zupełnego systemu koniecznych sądów, których pod-

---

<sup>87</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 21.

mioty i orzeczenia są całkowicie jednoznacznymi pojęciami. Z tego w sposób konieczny wynika dla definicji: musi ona tak określić pojęcia, żeby można z nich stworzyć taki system sądów”<sup>90</sup>. W roku 1915 ukazało się wydanie drugie, w roku 1929 zaś — trzecie wydanie tej pracy. Była to poprawiona wersja książki, a jej autor nie posługuje się już określeniem „zwykły człowiek”, lecz zwrotem „człowiek przednaukowy, ateoretyczny”<sup>91</sup>.

## 7

Trudności z ujęciem systemu przysparza Rickertowi specyficzne rozumienie przedmiotu poznania, stanowiącego osobliwość aksjologicznie zorientowanej szkoły badeńskiej. Zagadnieniu temu filozof poświęcił całe życie, pisząc książkę *Der Gegenstand der Erkenntnis*, która miała aż sześć wydań za jego życia<sup>92</sup>. Sytuacja z rozumieniem przedmiotu poznania jest niezwykle skomplikowana i Rickert też zawile ją tłumaczy: „Jeśli jako »przedmiot« określi się tylko to, co znajduje się naprzeciw podmiotu w tym sensie, że musi się on do tego skierować, aby poznawać, to jedynie w powinności, którą uznaje sąd, należy znaleźć moment, który poznawaniu nadaje obiektywność, a więc tylko w powinności, a nie w realnym bycie powinien być poszukiwany »przedmiot« poznania, je-

---

<sup>90</sup> H. Rickert: *Zur Lehre von der Definition. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde der philosophischen Facultät der Kaiser-Wilhelms-Universität in Strassburg*. Freiburg i.B. 1888, s. 22.

<sup>91</sup> H. Rickert: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. Tübingen 1929, s. 23.

<sup>92</sup> Zob. na ten temat A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 162–169; Idem: *Historia neokantyzmu...*, s. 488–494.

żeli nie zbiega się on z »materiałem«<sup>93</sup>. Przedmiot nie jest przedmiotem w znaczeniu empirycznym, lecz jest tym, co może stanowić miarę poznania, czyli jego kryterium. Ale jednocześnie zmienia się rozumienie podmiotu, kiedy Rickert zauważa: „Podmiot, w odniesieniu do którego chcę powiedzieć, że należy on do wszystkich immanentnych obiektów, którego treść zatem, w razie gdyby nie istniały żadne transcendentne realności, jest ewentualnie tym, co rzeczywiste w ogóle, można określić wyłącznie jako bezimienną, ogólną, bezosobową świadomość i tylko niezależny od niej, transcendentny świat może stać się problemem teorii poznania”<sup>94</sup>.

Kiedy w listopadzie 1927 roku Rickert pisze *Przedmowę do szóstego wydania* książki poświęconej przedmiotowi poznania, która ukazała się rok później, dysponuje już wydaniem dzieł zebranych swego przyjaciela Emila Laska w edycji Eugena Herrigela. Tom trzeci przynosi niepublikowane dotąd fragmenty, zawierające między innymi zapiski Laska z seminarium poświęconego Platonowi, a także uwagi do systemu logiki, systemu filozofii i systemu nauki<sup>95</sup>. Rickert o dokonaniach Laska pisze tak: „Wreszcie myśli ostatnich lat, wraz z którymi rozpoczyna się nowy zwrot, są sprowadzone do trzech grup: do systemu logiki, do systemu filozofii, do systemu nauki. Tytuły określają to, co rzeczowo najważniejsze: wszystko dąży do systemu”<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928, s. 213.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>95</sup> E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1924.

<sup>96</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis...* 6. verb. Aufl., s. XV.

Rickert nieustannie podejmuje problem systemu, czym potwierdza swój heglizm. Na parę elementów myślenia Rickerta warto jednak w kontekście nieustannej ewolucji poglądów zwrócić uwagę:

- W artykule *Vom System der Werte* (1913) mówi o tym, że idea systemu zawiera w sobie sprzeczność.
- W książce *System der Philosophie* (1921) dokonuje różnic między filozofią systematyczną i filozofią systemową, przy czym systematyczną rozumie inaczej niż Hartmann, a mianowicie jako filozofię historyczną.
- W artykule *Geschichte und System der Philosophie* (1931) systemowi filozofii przeciwstawia „fragmenty i aforyzmy”.
- W tekście *Tezy do systemu filozofii* (1932) wyraźnie akcentuje to, że filozofia musi przybrać formę systemu.



## Problem systemu w filozofii Cohena

Helmut Holzhey, analizując miejsce, jakie w systemie filozofii Cohena zajmuje jego ostatnia, pośmiertnie opublikowana książka<sup>1</sup>, podejmuje problem systemu jako taki, i to w kontekście dokonującej się ewolucji<sup>2</sup>. Swoje analizy rozpoczyna Holzhey od wskazania, że idea systemu została przedstawiona w roku 1896, kiedy Cohen podjął się przygotowania piątego wydania książki Friedricha Alberta Langego, swego przedwcześnie zmarłego mistrza. Książka została uzupełniona *Przedmową* Cohena oraz szczególnie cennym tekstem, jakim jest *Wprowadzenie wraz z krytycznym uzupełnieniem* (*Einleitung mit kritischem Nachtrag*). Ocena tego tekstu przez historyków nie jest jednoznaczna. Geert Edel uważa, że nie należy przywiązywać wagi do tego tekstu, i podkreśla, że nie jest to samodzielna praca Cohena, lecz raczej ocena i uzupełnienie

---

<sup>1</sup> H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929 (Nachdruck: Darmstadt 1978; dalej cytowane jako RV).

<sup>2</sup> Zob. H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim—Zürich—New York 2000, s. 37—59.



nie książki Langego. Zarazem jednak Edel twierdzi, że tekst pozostaje bliski kolejnemu ważnemu dziełu Cohena, które stanowi *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>3</sup>. Natomiast Helmut Holzhey *Einleitung mit kritischem Nachtrag* uznaje za tekst kluczowy dla rozwoju myślenia Cohena<sup>4</sup>. Pomijając trudności wynikające z tego, że dany fakt można interpretować dwojako, warto zwrócić uwagę na problem, który organizuje filozofię Cohena. Wskazuje go Robert Arnold Fritzsche (1868–1939), uczeń i przyjaciel Cohena, który pisze: „Powiedział mi pewnego razu, że właściwym wysiłkiem jego życia stało się uzgodnienie tego, co historyczne, i tego, co systematyczne”<sup>5</sup>.

Warto ponadto odwołać się do argumentacji Holzheya z *Einführung* do wydania *Einleitung mit kritischem Nachtrag* w ramach *Hermann Cohen Werke*. Już na początku odwołuje się Holzhey do recenzji *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, opublikowanej na łamach „Kant-Studien”, autorem której jest Karl Vorländer (1860–1928). Podkreśla autor recenzji, że tekst stanowi luźne nawiązanie do Langego, ale zarazem jest to kontynuacja jego dzieła i „nie zawiera nic innego jak — naturalnie, przedstawione w zarysie — nowe ugruntowanie krytycznego idealizmu i — z tego stanowiska — nową krytykę oraz przezwyciężenie materializmu, w znaczeniu, ale także dokładnie również

---

<sup>3</sup> Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg—München 1988, s. 384.

<sup>4</sup> Zob. H. Holzhey: *Einführung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 5: I. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. II. *Einleitung mit kritischem Nachtrag Zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. 6. Aufl. Mit Einführung von H. Holzhey. Hildesheim—Zürich—New York 2005, s. 7\* (Dalej cytowane jako HCW 5.2; *Das Prinzip...* cytowane jako PIM).

<sup>5</sup> „Er sagte mir einmal, das Historische und das Systematische in Einklang zu setzen sei die eigentliche Mühe seines Lebens gewesen.” R.A. Fritzsche: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922, s. 6.

w kierunku, jaki nadał mu Lange<sup>6</sup>. Zatem recenzja Vorländera uczniom Cohena uświadamia brak ortodoksji jako warunek *sine qua non* filozofowania w duchu Kanta. Holzhey zwraca uwagę na jeszcze jedno dzieło wpisujące się tradycję nowej interpretacji Kanta, którym jest drugie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1885<sup>7</sup>. To jednak wymagałoby ukazania całej ewolucji myślenia Cohena — doprowadzi ono do wniosku, że twórca szkoły marburskiej całe życie zmierzał do zbudowania systemu. Ponieważ nie można przedstawić całej ewolucji, gdyż temat to na osobną monografię, trzeba się ograniczyć do ukazania najważniejszych elementów owego systemu.

## 1

Tekst *Einleitung mit kritischem Nachtrag* ukazał się po raz pierwszy — jak wspomniano — w roku 1896, choć jeśli patrzeć na niego z perspektywy dwóch kolejnych wydań, to miał skromną postać, a mianowicie liczył jedynie 61 stron i obejmował późniejsze rozdziały III—V<sup>8</sup>. Pełniejszą formę tekst przybrał dopiero w wydaniu drugim, które zostało zamieszczone w wydaniu siódmym

---

<sup>6</sup> K. Vorländer: *H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage*. 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. „Kant-Studien” 1897, Bd. 1, s. 268—269 (całość: s. 268—272). Por. HCW 5.2, 7\*.

<sup>7</sup> H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. Berlin 1885.

<sup>8</sup> H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896, s. XV—LXXVI. (Dalej cytowane jako EmkN A).

*Geschichte des Materialismus*<sup>9</sup>, natomiast najpełniejsze wydanie — liczące 125 stron — ukazało się w roku 1914 i było dziewiątą edycją książki Langego<sup>10</sup>. Sprawa jest tak złożona, że raczej ma zarówno Edel, jak i Holzhey. Edel w kwestii, że w roku 1902 roku Cohen opublikował książkę *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>11</sup>, co powoduje trudności interpretacyjne, jeśli chodzi o trzecie wydanie *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. Dodatkowo trzeba zwrócić uwagę na fakt, że ani wprowadzenie do *Logik der reinen Erkenntnis*, ani też wprowadzenie do *Geschichte des Materialismus* Langego nie są opatrzone datami. Jedynym źródłem wiedzy o dacie jest sam Cohen, który w wydaniu drugim pisze o tym, że *Logik der reinen Erkenntnis* ukazało się wcześniej niż *Einleitung*<sup>12</sup>. Holzhey z kolei ma natomiast rację, twierdząc, że w tekście *Einleitung mit kritischem Nachtrag* jest mowa o idei systemu i odtąd idea ta zyskuje na znaczeniu w filozofii Cohena.

W pierwszym wydaniu *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohen prezentuje (1) stosunek logiki do fizyki, (2) stosunek etyki do religii oraz (3) stosunek etyki do polityki. Holzhey podkreśla, że gdy w roku 1902 Cohen wydaje *Logik der reinen Erkenntnis*, wówczas wydawca składa propozycję, aby książce nadać ogólniejszy tytuł. W niedatowanym liście Cohena do Natorpa czytamy: „Wydawca *Logiki* życzy sobie wspólnego tytułu: System filozofii,

---

<sup>9</sup> H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. 437–535. (Dalej cytowane jako EmkN B).

<sup>10</sup> H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*. In: HCW 5.2, 1–125 (Dalej cytowane jako EmkN C).

<sup>11</sup> H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902 (dalej cytowane jako LrE A).

<sup>12</sup> Zob. EmkN B, 502.

część pierwsza. Co Pan o tym sądzi? Czy nie jest to zbyt pretensjonalne?"<sup>13</sup>. Nie jest tak, że Cohen kreśli system, lecz zarysowuje co najwyżej jego szkic. Na szkic ten składają się tezy, które go organizują. Jeśli chodzi o stosunek logiki do fizyki, są to:

- Przekonanie, że „kolizja między naocznością a myśleniem ciągnie się całą historię nauki i filozofii”<sup>14</sup>; dodatkowo podkreśla Cohen, że często staje się ona konfliktem.
- Podkreślenie, że jednym z pryncypiów jest rachunek różniczkowy<sup>15</sup>, co wiąże się z nowym ugruntowaniem realności. Problem ten ma dla Cohena znaczenie kluczowe w świetle nowej nauki, która zakłada kontynuację przeprowadzonej przez Kanta krytyki pojęcia substancji.
- Odwołanie się Cohena — jako konsekwencja poszukiwania nowego ugruntowania realności — do praw dynamiki, które wiąże z osobą Heinricha Hertza<sup>16</sup>. Ponadto wspomina o Albercie Einsteinie<sup>17</sup> i Ludwigu Boltzmannie (1844—1906)<sup>18</sup>. Z tym wiąże się z kolei nowe rozumienie czasu i przestrzeni.
- Rozumienie rzeczy samej w sobie, które w odniesieniu do Kanta charakteryzuje Cohen następująco: „Rzecz sama w sobie oznaczała dla niego tylko stopień i nic innego w postępie jego termino-

---

<sup>13</sup> H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel—Stuttgart 1986, s. 277 (Holzhey błędnie podaje, że to strona 272).

<sup>14</sup> EmkN A, XVIII.

<sup>15</sup> EmkN A, XIX.

<sup>16</sup> Zob. EmkN A, XXX—XL. Problem podejmuje także drugi filozof z Marburga. Zob. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910, s. 349—356.

<sup>17</sup> EmkN C, 91.

<sup>18</sup> EmkN C, 45—49.

logii od kategorii do idei, od syntetycznych zasad do regulatywnych pryncypiów celu<sup>19</sup>.

Jeśli chodzi o stosunek etyki do religii, Cohen formuluje następujące tezy:

— „Logika zakłada fakt matematycznego przyrodoznawstwa. Na jakiej nauce może się opierać etyka? Można ją nazwać jurysprudencją”<sup>20</sup>.

— „Dlatego w odniesieniu do etyki jako nauki obowiązuje hasło: rozwiązanie (*Auflösung*) religii w etyce”<sup>21</sup>.

Gdy w ostatniej części pierwszego wydania *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohen ukazuje stosunek etyki do polityki, wówczas:

— Odwołuje się do idei etycznego socjalizmu, której podwaliny stworzył Lange, kiedy opublikował rozprawę poświęconą kwestii robotniczej. Książka w pierwszym wydaniu liczyła 196 stron<sup>22</sup>, natomiast opublikowane pięć lat później wydanie drugie liczyło już 384 strony i miało nieco zmieniony tytuł<sup>23</sup>, natomiast ostatnie wydanie opublikowane za życia Langego miało stron 404<sup>24</sup>.

— Wskazuje wreszcie Cohen książkę, która ukazała się w tym samym roku, co *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, a mianowicie dzieło utożsamianego ze szkołą marburską Rudolfa Stammlera (1856–1938)<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> EmkN A, XXVI.

<sup>20</sup> EmkN A, LI.

<sup>21</sup> EmkN A, LIX. W wydaniu trzecim pojawia się zmiana i Cohen pisze: „Przyjęcie (*Aufnahme*) religii do etyki”. EmkN C, 106.

<sup>22</sup> F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Duisburg 1865.

<sup>23</sup> F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 2. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1870.

<sup>24</sup> F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1875.

<sup>25</sup> R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.

W roku 1902 — jest to, jak już wcześniej wspomniano, rok kluczowy dla kształtowania się Cohenowego myślenia o systemie — ukazało się drukiem drugie wydanie *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, które zostało uzupełnione dwiema nowymi częściami umieszczonymi na początku. Teraz struktura przybrała niemal ostateczny kształt — autor bowiem wprowadza jeszcze zmiany w wydaniu trzecim, opublikowanym w roku 1914 — i przedstawia się następująco:

- Stosunek filozofii do jej historii (EmkN B, 439—454; EmkN C, 7—28).
- Stosunek psychologii do metafizyki (EmkN B, 455—473; EmkN C, 29—58).
- Stosunek logiki do fizyki (EmkN A, XVII—L; EmkN B, 474—507; EmkN C, 58—94).
- Stosunek etyki do religii (EmkN A, LI—LXIII; EmkN B, 508—522; EmkN C, 95—111).
- Stosunek etyki do polityki (EmkN A, LXIV—LXXVI; EmkN B, 523—535; EmkN C, 111—125).

Cohen w pierwszej części ujawnia swój stosunek do historii filozofii, który z konieczności jest pozytywny. Z konieczności, gdyż pozostaje to w zgodzie z duchem epoki. Przełom XIX i XX stulecia jest czasem intensywnej dyskusji na temat historii filozofii samej i jej relacji do filozofii. Cohen staje się rzecznikiem ścisłego związku filozofii z jej historią, czemu daje wyraz: „Studium filozofii wymaga połączenia zainteresowania systematycznego i historycznego”<sup>26</sup>. Oznacza to, że studiowanie filozofii opierać się musi na dwóch filarach, spośród których jeden tkwi w nauce swoich czasów, natomiast drugi — w historii. Budowanie systemu filozofii w duchu szkoły marburskiej znaczy jednak jeszcze coś innego, a mianowicie ścisły związek z nauką. Cohen stwierdza: „Nie idzie tu przede wszystkim o pojęcie na-

---

<sup>26</sup> EmkN B, 440 (EmkN C, 8).

uki; lecz jedynie o związek filozofii z nauką<sup>27</sup>. Akcentowanie tego związku można uznać za wyróżnik szkoły marburskiej, ale ważne jest tu coś innego, a mianowicie rezygnacja z uproszczonej wizji nakazującej tę relację postrzegać w bardzo prosty sposób: albo filozofia (i nauka), albo historia filozofii. Helmut Holzhey zwraca uwagę, że ujawnia się tu rozumienie historii filozofii jako historii krytycznego idealizmu<sup>28</sup>, co stanowi jedynie potwierdzenie słuszności obranego stanowiska. „Związek z historią oznacza w pierwszym rzędzie związek z nauką. A związek z nauką rozszerza się konsekwentnie na związek z kulturą powszechną. Filozofia bowiem od Sokratesa oznacza system filozofii, jednolity związek wszelkich jej różnorodnych problemów<sup>29</sup>. Cohen uznaje jednak, że występuje tu wielostronna orientacja, a mianowicie orientacja kultury — jest ona trojaka i stanowią ją orientacja na naukę, na moralność i na sztukę. Adekwatnie do tej orientacji kultury filozofia dzieli się na logikę, etykę i estetykę. Dlatego odpowiednio do tej orientacji pisze *Logikę czystego poznania*, *Etykę czystej woli* i *Estetykę czystego odczucia* — jak można przetłumaczyć tytuły trzech części jego *Systemu filozofii*. Co innego jest tu ważne: szczególna rola przypadająca psychologii, co w wydaniu drugim *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohen tłumaczy następująco: „Ponieważ jednak przez te różnorodne orientacje kultury ich połączenie staje się problemem, a to połączenie staje się właściwym problemem człowieka kultury — a tylko człowiek kultury jest prawdziwym człowiekiem — to do systemu filozofii wchodzi nowy człon, który stanowi psychologia, jako nauka o człowieku w jedności jego świadomości kulturowej<sup>30</sup>. W wydaniu trzecim natomiast druga część

---

<sup>27</sup> EmkN B, 441 (EmkN C, 9).

<sup>28</sup> HCW 5.2, 14\*.

<sup>29</sup> EmkN B, 443 (EmkN C, 11).

<sup>30</sup> EmkN B, 443.

zdania brzmi tak: „[...] który stanowi psychologia, jako nauka o człowieku w jedności jego świadomości kulturowej, jak też o rozwoju tej jedności, i o genetycznym związku wszelkich jej członów i o ich zarodkach”<sup>31</sup>. Cohen odwołuje się do Platona, co w gruncie rzeczy stanowi istotę interpretacji szkoły marburskiej. Po pierwsze, wskazuje, że „Platon staje się twórcą systemu filozoficznego, którego problem Sokrates zarzucił, ponieważ stworzył logikę i w niej system filozofii”<sup>32</sup>. Po drugie, stawia Cohen pytanie, co to jest idea. Pytanie to wymaga z kolei rozstrzygnięcia, czym jest poznanie oraz co to jest nauka. Odpowiedzi na postawione pytania można sformułować w następującym zdaniu: „[...] idee, jako ugruntowania, są tym, co stanowi treść poznania, skarb, który ustawicznie może być pomnażany przez nowe ugruntowania; chociaż wszelkie nowe ugruntowania winny się okazywać pogłębieniami dawnych”<sup>33</sup>. Przy czym dodać należy, że ideę rozumie Cohen jako *hypothesis*, co najlepiej oddaje termin „podstawa”<sup>34</sup>. Nie trzeba zatem dodawać, że wzorem nauki jest matematyka, i z tego powodu przywołuje Cohen tezę Mikołaja z Kuzy (1401–1464): „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam”<sup>35</sup>.

Zdaje się więc, że myślenie historyczne nie pozostaje w sprzeczności z myśleniem systematycznym, czemu Cohen daje dowód wtedy, kiedy w odniesieniu do myślenia Kanta w świetle jego rozumienia aprioryczności notuje w wydaniu trzecim: „I to jest właśnie historyczne;

---

<sup>31</sup> EmkN C, 11.

<sup>32</sup> EmkN B, 446 (EmkN C, 14).

<sup>33</sup> EmkN B, 450 (EmkN C, 18).

<sup>34</sup> Zob. W. Tatarkiewicz: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3, s. 351.

<sup>35</sup> EmkN B, 451 (EmkN C, 20). Zdanie to pochodzi z Nikolaus von Kues: *Dialogus de possest*. In: Idem: *Werke. Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488*. Bd. 1. Hrsg. von P. Wilpert. Berlin 1967, s. 660.



ponieważ ta ugruntowująca (*grundlegende*) myśl stanowi podstawową myśl naukowych dziejów powszechnych<sup>36</sup>. Wątpliwość dotycząca relacji między nauką a historią rodzi się jednak wtedy, kiedy okazuje się, że Cohen mimo wszystko utożsamia filozofię systemową z filozofią systematyczną.

Część druga dotyczy stosunku psychologii do metafizyki, a wątpliwość budzą już analizy zawarte w pierwszej części, w której filozofia została ujęta jako ostateczna podstawa wszelkiej kultury, a psychologia — jako jedność świadomości kulturowej. Tak rozumianą psychologię utożsamiany ze szkołą marburską Arthur Liebert (1878—1946) określa jako „systematyczną psychologię”<sup>37</sup>. Kolejna wątpliwość koncentruje się, zdaniem Cohena, na ujęciu Arystotelesa, który metafizykę miesza z psychologią<sup>38</sup>. Odpowiedzią jest oczywiście Platon, przyjmujący *hypothesis* za ostateczną podstawę swego myślenia. Cohen podkreśla jednak, że także Platońska logika niepostrzeżenie przechodzi w metafizykę. Dzieje się tak wskutek ujęcia ludzkiego istnienia<sup>39</sup>. Dodatkowo podkreśla Cohen znaczenie interpretacji Langego, który podejmuje również problem psychologii. „Rozpoczął on od psychologii; ale poszedł dalej do ogólnego pytania materii; materializm ujmując Lange nie w ograniczoności psychologicznego pytania o ciało i duszę, lecz w jego uniwersalnym znaczeniu dla problemu materii, który dokładniej, bardziej metodycznie jest powiązany z pojęciem myślenia niż ciało, wobec którego dusza przecież tylko ogólnie oznacza świadomość”<sup>40</sup>. W świetle tych rozważań Cohen

---

<sup>36</sup> EmkN C, 27.

<sup>37</sup> A. Liebert: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923, s. 18.

<sup>38</sup> Zob. EmkN B, 456 (EmkN C, 30).

<sup>39</sup> Zob. EmkN B, 457 (EmkN C, 31).

<sup>40</sup> EmkN B, 461 (EmkN C, 37).

mówi o „prawidłowej metafizyce” oraz „romantycznej metafizyce”<sup>41</sup>, przy czym w wydaniu trzecim pojawia się zwrot „prawidłowa średniowieczna metafizyka”<sup>42</sup>, do której przedstawiciele zostaje zaliczony Spinoza. Zarazem jednak, charakteryzując system filozoficzny, pisze Cohen o systemie „w najlepszym sensie metafizyki”<sup>43</sup>, a w wydaniu trzecim dodaje na zakończenie tego zdania: „[...] mianowicie filozofii systematycznej”<sup>44</sup>. Oznacza to, że Cohen filozofię systemową utożsamia z filozofią systematyczną, co nie jest zgodne z późniejszymi ustaleniami Nicolaia Hartmanna.

Cohen powtarza tezę wypowiedzianą w części pierwszej, że psychologia jest nauką o jedności świadomości kulturowej<sup>45</sup>. Zarazem zaznacza, że za problem psychologii w rozumieniu potocznym uznaje się problem nieśmiertelności duszy, tymczasem nieśmiertelność ta jest problemem etyki. Cohen podkreśla, że „w psychologii prostota substancji oznacza jedność świadomości w różnorodności jej orientacji”<sup>46</sup>. Jednocześnie akcentuje fakt, że system filozofii zdoła się obronić przed podejrzeniem, „jak gdyby mógł tylko obalać to, co teraz bardziej kurtuazyjnie nazywa się dokonaniem rozbioru, a raczej nie mógł budować”<sup>47</sup>. System stanowi zatem w przekonaniu Cohena próbę syntezy, ale warunkiem koniecznym jest uznanie psychologii jako jedności świadomości kulturowej za „uprawniony człon systemu”<sup>48</sup>. Dodatkowo zaznacza, że system ten musi być „ugruntowany w logice”<sup>49</sup>,

---

<sup>41</sup> EmkN B, 462.

<sup>42</sup> EmkN C, 38.

<sup>43</sup> EmkN B, 467.

<sup>44</sup> EmkN C, 37.

<sup>45</sup> Zob. EmkN B, 466 (EmkN C, 43).

<sup>46</sup> EmkN B, 467 (EmkN C, 43).

<sup>47</sup> EmkN B, 466 (EmkN C, 43).

<sup>48</sup> EmkN B, 466 (EmkN C, 43).

<sup>49</sup> EmkN B, 467 (EmkN C, 44).

a nie w metafizyce. Helmut Holzhey podkreśla, że system jest ważny ze względu na prawdę. „Prawda dla Cohena jest pojęciem rozumowo-teoretycznym i jako takie systemowo-teoretycznym”<sup>50</sup>. Określenie to pokazuje ścisły związek prawdy z systemem, choć należy ponadto wskazać metodę. „Jedynie metoda, za pomocą której logika i etyka, obie jednocześnie, a nie tylko jedna, stają się wytwórcze, ta jednocząca, ta jednolita metoda, spełnia i gwarantuje prawdę”<sup>51</sup>. Sam Cohen zwraca uwagę na to, że prawda „nie oznacza prawdy poznania przyrody, ani też prawdy poznania moralnego. Prawda odnosi jedynie do zgodności obydwu w metodyce ugruntowania”<sup>52</sup>. Natorp mówi tu o „podstawowym prawie prawdy (*Grundgesetz der Wahrheit*)”<sup>53</sup> spełniającym się w zgodności między problemami przyrody i problemami historii. Z tego też powodu Helmut Holzhey może zanotować: „Wraz z »podstawowym prawem prawdy« filozoficzna systematyka, pierwotnie jako metodyczne powiązanie logiki i etyki, zostaje więc ugruntowana bez metafizycznego zabezpieczenia”<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“...*, s. 45.

<sup>51</sup> P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918, s. 28.

<sup>52</sup> H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904, s. 423 (dalej cytowane jako ErW).

<sup>53</sup> P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung...*, s. 31.

<sup>54</sup> H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“...*, s. 45.

Hermann Cohen problem filozofii podejmuje w dwóch triadach. Pierwsza jest związana z interpretacją filozofii Kanta i składają się na nią następujące książki:

- *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, 1885),
- *Kants Begründung der Ethik* (1877),
- *Kants Begründung der Aesthetik* (1889).

Następna triada stanowi już nie tyle interpretację, ile rezultat osobistych rozważań i przemyśleń Cohena. Została zebrana — jak już wspomniano — pod wspólnym tytułem *System filozofii*, a składają się na nią następujące pozycje:

- *Logik der reinen Erkenntnis* (1902),
- *Ethik des reinen Willens* (1904),
- *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912).

Przypomnienie tego faktu jest kluczowe z jednego powodu. Otóż Helmut Holzhey w swym skrótowym przedstawieniu problemu systemu nie zwraca uwagi na istotny moment, jakim jest opublikowanie w roku 1889 książki poświęconej estetyce<sup>55</sup>. Rozprawa nie podejmuje problemu systemu w takim sensie, w jakim czyni to autor w *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, mimo to zawiera liczne uwagi rozumienie systemu filozofii organizujące, dlatego warto się im przyjrzeć. Z tego względu zainteresowanie budzi już pierwsze zdanie książki: „Uzasadnienie chce być wywodem z podstawy”<sup>56</sup>. Oczywiście, pojawia się tu problem rozumienia uzasadnienia, czy też ugruntowania — tłumaczenie niemieckiego „Begründung” jest tu nieco kulawe — tym bardziej, że chodzi o uzasadnienie w kontekście systemu, który Cohen próbuje zbudować.

---

<sup>55</sup> H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889. (Dalej cytowane jako KBÄ).

<sup>56</sup> „Begründung will Ableitung aus dem Grunde sein”. KBÄ, 1.

wać. Co więcej, jak wskazuje Cohen, dwojaki jest rozumienie terminu „podstawa” (*Grund*), gdyż również on ma dwojaki sens, a mianowicie oznacza „raz bazę i fundament; jednakże przedtem jeszcze podstawę i grunt”<sup>57</sup>. Cohen całą kwestię pryncypiów tłumaczy następująco: „Istnieje tylko Jedno usprawiedliwienie dla wszystkich pryncypiów jako pryncypiów: istnieją one w dowodzie ich związku w i na podstawie i gruncie, z którego wyrastają wszystkie rodzaje i orientacje kultury. Podstawa gruntu rozkłada się na podstawy fundamentów. Ale pozostaje ona taka sama w rozwoju i rozdzieleniu podstaw”<sup>58</sup>. W konsekwencji ukazanego problemu pryncypiów stwierdza: „Ten wspólny grunt wszelkich fundamentów przedstawia system filozofii krytycznej”<sup>59</sup>, aby jednocześnie podkreślić — już tylko w świetle ugruntowania estetyki — znaczenie systemu dla niej samej: ugruntowanie estetyki wszakże nie może się tu jawić inaczej niż tylko jako wywód podstawy z systemu krytyki.

Wstępna konstatacja jest więc następująca: system wymaga dwóch elementów, a mianowicie fundamentu i wyvodu. Problem polega wszakże na tym, że taka konstatacja każe postawić pytanie o relację między sposobem, w jaki system rozumieł Kant, jego następcy, a później Cohen. Oczywiście, Kant nie odgrywa tu roli znaczącej, a to z bardzo prostego powodu — w zasadzie to on wywołuje dyskusję na temat systemu. „Dopiero u Kanta system filozofii

---

<sup>57</sup> „Grund bedeutet Doppeltes: einmal die Basis und das Fundament; vorher aber noch den Grund und Boden”. KBÄ, 1.

<sup>58</sup> „Es giebt nur Eine Rechtfertigung für alle Principien als Principien: sie besteht in dem Nachweis ihres Zusammenhangs in und auf dem Grund und Boden, aus welchem alle Arten und Richtungen der Kultur erwachsen. Der Grund des Bodens vertheilt sich in die Gründe der Fundamente. Aber er bleibt derselbe in der Entfaltung und Vereinzelung der Grundlagen”. KBÄ, 2—3.

<sup>59</sup> „Diesen gemeinsamen Boden aller Fundamente stellt das System der kritischen Philosophie dar”. KBÄ, 3.

staje się problemem, a mianowicie, jak się wkrótce okaże — bardzo trudnym do rozwiązania”<sup>60</sup>. Zatem problem można zredukować do relacji między Cohenem a idealistami niemieckimi, a wtedy różnica zdaje się ujawniać w uznaniu systemu za nieskończony, otwarty. Jednakże wzorem systemu zamkniętego staje się filozofia Hegla, co Geert Edel konstatuje następująco: „Albowiem mocne Hegłowskie pojęcie systemu stanowi jedynie niewątpliwie najbardziej zróżnicowaną, najbardziej wypracowaną i najbardziej konsekwentną realizację zamkniętej formy systemu”<sup>61</sup>. Co jednak każe uznać, że Cohenowi udało się zamkniętemu systemowi Hegla przeciwstawić system otwarty? Analizując w początkowych fragmentach *Kants Begründung der Aesthetik* stanowisko Kanta dotyczące estetyki, podkreśla Cohen, że do jego zrozumienia konieczne są dwa założenia — uprzytomnienie sobie Kanta teorii doświadczenia i nauki o moralności oraz ogólnego stanu estetyki. W nawiązaniu do tego Cohen pisze: „System krytycznej filozofii nie jest ukończony, jeśli brakuje tego członu świadomości, w którym łączą się interesy teorii i praktyki. Ale ukończenia tego nie można zbadać, a coś dopiero zakończyć, jeśli przedtem dla systemu kultury nie uwierzytelnili się nauki i nie uzasadnili moralności”<sup>62</sup>.

Cohen podkreśla znaczenie Kanta dla rozumienia systemu, ale jednocześnie zwraca uwagę na rangę jego ujęcia

---

<sup>60</sup> Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartphilosophie*. Würzburg 2008, s. 17.

<sup>61</sup> G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs*. In: *Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 45.

<sup>62</sup> „Das System der kritischen Philosophie ist nicht vollendet, wenn dasjenige Glied des Bewusstseins fehlt, in welchem die Interessen von Theorie und Praxis sich vereinigen. Aber die Vollen- dung konnte nicht versucht, geschweige vollzogen werden, wenn nicht zuvor für das System der Kultur die Wissenschaft beglaubigt und die Sittlichkeit gerechtfertigt war”. KBÄ, 4.

systemu i pisze: „Jeśli znaczenie Kanta polega na tym, że stworzył w filozofii system, to sens i wartość tego znaczenia leży w pojęciu, jakie dzięki Kantowi uzyskał system filozofii. System nie oznacza w ujęciu Kanta zamkniętego związku poznań, lecz związek sposobów wytwarzania świadomości, z których każdy dla siebie generuje osobliwą treść. Treści te muszą być wzajemnie pokrewne, ponieważ sposoby wytwarzania wszelkich treści, jako sposoby wytwarzania świadomości, są pokrewne, tworzą więc one systematyczną jedność”<sup>63</sup>. Umacnia się zatem przekonanie, że rozumienie systemu przez Kanta jest osobliwe, co zdaje się mieć ogromne konsekwencje nie tylko dla samego Cohena, lecz także dla jego uczniów. Potwierdzają to zwłaszcza Ernst Cassirer i Nicolai Hartmann. Pierwszy całe życie pracuje nad książką poświęconą problemowi poznania w filozofii i nauce i już w pierwszym zdaniu podkreśla: „Pismo, którego tom pierwszy tu publikuję, stawia sobie za cel naświetlić i uwyraźnić historyczne powstanie podstawowego problemu filozofii nowożytnej”<sup>64</sup>. Drugi z kolei pisze historię idealizmu niemieckiego, ale czyni to ze świadomością odmienności swego stanowiska od jemu podobnych. Oczywiście, odmienność stanowiska głoszonego od stanowiska wcześniejszego nie jest niczym osobliwym, ale prawdą jest, że deklaracja Hartmanna nie pozostaje bez pokrycia. „Książka rozważa znaczenie wielkich systemów idealistycznych nie jako możliwych do wyczerpania w ich systematyce; dostrzega w nich rozwój filozoficznego dobra, które jako takie nie jest idealistyczne, lecz jest czymś charakterystycznym dla całej filozofii, bądź też być powinno”<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> KBÄ, 94–95.

<sup>64</sup> E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin 1906, s. V. Tomy kolejne ukazywały się w latach 1907, 1920 i 1950. Tom ostatni został opublikowany najpierw w języku angielskim, natomiast po niemiecku — w roku 1957.

<sup>65</sup> N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 1.

Cohen, analizując rozumienie systemu, odwołuje się już zatem w początkowej fazie swych analiz do otwartości systemu filozoficznego. W rozważaniach zawartych w *Kants Begründung der Aesthetik* analizuje estetykę i przy tej okazji poszukuje kryteriów jej klasyczności. Uznaje, że występują trzy takie kryteria:

- Zainteresowanie tym, co osobliwe, co stanowi wytwór sztuki<sup>66</sup>.
- Zainteresowanie systematyką. Cohen zwraca tu uwagę na dwie rzeczy. Uznaje, że „Moment osobliwości oznacza więc jednak dalej wszelką autentyczną systematykę, która polega na obronie autentycznych osobliwości”<sup>67</sup>. Następnie zaś — co ma znaczenie kluczowe w świetle rozumienia systemu — pisze: „Klasyczna jest filozofia Greków, o ile dojrzewa ona do systemu. I w tym sensie także filozofia w czasach nowożytnych kieruje się ku klasyczności — przynajmniej tam, gdzie zmierza do systemu. [...] Bez uznania osobliwości w nauce i w moralności nie może nigdy powstać system”<sup>68</sup>.
- Ostatnie już kryterium klasyczności to panowanie dośladnych pojęć, które sprawdzają się w nauce przyrody i moralności jako pojęcia wytwarzania<sup>69</sup>.

Przy okazji ukazania owych kryteriów klasyczności formułuje Cohen kolejną definicję systemu: „System filozofii jest systemem ducha. A system ducha wymaga takiego połączenia obszarów ducha, że zostaną one udowodnione jako wytwory źródłowych i osobliwych kierunków świadomości”<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Zob. KBÄ, 335.

<sup>67</sup> „Das Moment des Eigentümlichen kennzeichnet nun aber ferner alle echte Systematik, welche auf der Wahrung echter Eigentümlichkeiten beruht”. KBÄ, 340.

<sup>68</sup> KBÄ, 340.

<sup>69</sup> Zob. KBÄ, 346.

<sup>70</sup> „Das System der Philosophie ist das System des Geistes. Und das System des Geistes fordert eine solche Vereinigung der



Problem systemu podejmuje Cohen w sposób coraz bardziej dojrzały. W roku 1902 publikuje — o czym była już mowa — pierwszą część *Systemu filozofii*. Książka ukazała się po raz drugi i ostatni za życia autora w rozszerzonej wersji w roku 1914<sup>71</sup>. Dzieło kończy rozdział zatytułowany *Logika a system filozofii*<sup>72</sup>, będący próbą usystematyzowania zagadnienia, a rozpoczynający się od następującej kwestii: „[...] filozofia ujawnia się tylko jako system”<sup>73</sup>. Cohen podkreśla, że nie wystarczy tu zebranie i uporządkowanie problemów — potrzeba czegoś więcej, toteż pyta: „Jaki sens i wartość ma połączenie wszystkich problemów filozofii w jedność systemu?”<sup>74</sup>. Okazuje się wszakże, że jedność to za mało: „Jedność problemów oznacza zarazem ich jednolitość”<sup>75</sup>. Ta zaś wymaga podstawy, a podstawą staje się *hypothesis*. Cohen akcentuje ścisły związek filozofii z nauką i podkreśla, że logika musi się opierać na matematyce. „Dopóki więc logika pozostaje działającym w systemie filozofii założeniem, prawda naukowa pozostanie wzorem prawdy”<sup>76</sup>.

To jednak nie wystarczy do scharakteryzowania systemu, ponieważ potrzebuje on pryncypium. „Jeśli musi być

---

Gebiete des Geistes, dass dieselben als Erzeugnisse ursprünglicher und eigentümlicher Richtungen des Bewusstseins nachgewiesen werden”. KBÄ, 342.

<sup>71</sup> H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. verbess. Aufl. Berlin 1914 (dalej cytowane jako LrE B).

<sup>72</sup> LrE A, 512—520 (LrE B, 601—612).

<sup>73</sup> LrE A, 512 (LrE B, 601).

<sup>74</sup> „Welchen Sinn und Wert hat der Zusammenschluß aller Probleme der Philosophie in die Einheit eines Systems?”. LrE A, 512 (LrE B, 601).

<sup>75</sup> LrE A, 513 (LrE B, 601).

<sup>76</sup> LrE A, 513 (LrE B, 601).

dany jednolity system filozofii, to musi być dana norma, kryterium, powszechna reguła, zasada, która zawiera pryncypium pewności<sup>77</sup>. Pryncypium pewności stanowi pochodną stanowiska Kartezjusza, którego uznaje Cohen za nowożytnego systematyka. „Pryncypium pewności, które tworzy jednolitą podstawę systemu, dowodzi logiki jako podstawy systemu”<sup>78</sup>. W ten sposób logika staje się ostateczną podstawą systemu, który bez logiki jest niemożliwy. Przy okazji, w nawiązaniu do pojęcia powszechnego rozumu, Cohen pisze: „Powszechny rozum, który jest równoznaczny z systemem filozofii, byłby dany jednocześnie z logiką. Powszechny rozum polega przecież na powszechnym użyciu intelektu, który opisuje i określa logikę, i który czyni ją podstawą systemu; który da się przenieść na nauki humanistyczne, a dzięki temu staje się powszechnym rozumem”<sup>79</sup>.

Tak rozumiany system obejmuje logikę, etykę i estetykę. W następnej kolejności psychologię jako — jak już wspomniano — jedność świadomości kulturowej. Za elementy ważne dla rozumienia systemu uznaje Cohen metafizykę i religię. Pierwsza była przedmiotem analiz już w drugim wydaniu *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, a teraz akcentuje Cohen zgodność między metafizyką i logiką. „Wiemy, że nie może istnieć jakiegokolwiek przeciwieństwo między logiką a metafizyką. Logika, jako logika czystego myślenia, na zawsze była metafizyką bądź też utworzyła podstawy metafizyki”<sup>80</sup>. Dla chcącego zrozumieć zależności zachodzące w szkole marburskiej wystarczy się odwołać do Nicolaia Hartmanna, który w roku 1921 wydaje dzieło zatytułowane *Grundzüge*

---

<sup>77</sup> LrE A, 513 (LrE B, 602).

<sup>78</sup> „Das Prinzip der Gewißheit, welches den einheitlichen Grund des Systems bildet, weist die Logik als die Grundlage des Systems aus”. LrE A, 513 (LrE B, 602).

<sup>79</sup> LrE A, 514 (LrE B, 603).

<sup>80</sup> LrE A, 516 (LrE B, 605).

*einer Metaphysik der Erkenntnis*<sup>81</sup>. Jeśli chodzi o religię, to problem analizuje Holzhey w przytoczonym już wcześniej artykule. Wymienia przede wszystkim opublikowaną w roku 1915 książkę *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*<sup>82</sup>, dedykowaną szkole marburskiej, z którą Cohen nie był już związany w chwili publikacji dzieła. Cohen podejmuje problem religii i pyta o jej samodzielność, choć daje wyraz przekonaniu, że nie stanowi ona warunku koniecznego religii, lecz raczej uznaje ją za podporządkowaną systemowi filozofii<sup>83</sup>. Nowe pytanie, jakie się w związku z tym nasuwa, dotyczy miejsca religii w systemie filozofii; odpowiedź zaś jest następująca: „Religia nie może być pozbawiona żywotnego związku z etyką, nawet jeśli z tego powodu nie jest zdolna do samodzielności”<sup>84</sup>. Holzhey zwraca tu uwagę na dwie kwestie, a mianowicie (1) powtarza za Cohenem, że w ten sposób religia nie ma samodzielności, lecz specyfikę (*Eigenart*), oraz podkreśla fakt, że (2) decyzja taka motywowana jest polityczno-religijnie, gdyż odbiera sens jakimukolwiek przejawowi fundamentalizmu<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

<sup>82</sup> H. Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Berlin 1915. (Dalej cytowane jako BR).

<sup>83</sup> „Der Wirt aber ist überall das einheitliche System der Philosophie”. BR, 9.

<sup>84</sup> BR, 9–10.

<sup>85</sup> H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft”...*, s. 46.

Problem systemu w filozofii Cohena analizuje Geert Edel, który podstawą swego podziału czyni rozróżnienie między Hegla i Cohena ujęciem systemu. Zwraca uwagę na tezę Cohena zawartą w *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>86</sup>, jednakże podkreśla: „Ale pojęcie systemu, które jest przy tym tematem dyskusji, okazuje się radykalnie odmienne od Heglowskiego”<sup>87</sup>. Naturalnym założeniem filozofii Hegla jest, zdaniem Edela, nieograniczona „siła ducha”<sup>88</sup> powodująca, że sięga on tak daleko, jak daleko chce sięgać. Rezultatem jest metafizyczny dogmatyzm, ponieważ filozofia nie pyta o źródła swej prawomocności. W konsekwencji rozpowszechnienia się Heglowskiej wizji systemu dochodzi do następującej sytuacji: „Cios, jaki filozofia otrzymała z powodu niepowodzenia jej najbardziej wyraźnej budowy systemu, skutkuje do dziś”<sup>89</sup>. Pomijając trudności i sceptycyzm wobec systemu związane z jego rozumieniem przez Hegla, Edel rozróżnia między systemem zamkniętym a systemem otwartym, przy czym podkreśla, że system zamknięty jest „wyrazem filozoficznej fikcji”<sup>90</sup>, co samo w sobie ma raczej wartość pozytywną. W tezie tej bowiem zawarte są dwa założenia: pierwsze, że system musi być zbudowany inaczej, niż proponuje to Hegel, drugie — że Cohen taką możliwość prezentuje. Z tej perspektywy warto się najpierw przyj-

---

<sup>86</sup> „Filozofia ujawnia się tylko jako system”. LrE A, 512 (LrE B, 601).

<sup>87</sup> G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 44.

<sup>88</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 17. Por. Idem: *Werke*. Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 1. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 17.

<sup>89</sup> G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 44.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 45.

rzeć, jak rozumie system Hegel, aby w następnej kolejności określić warunki otwartości systemu.

Przed wszystkim należy się skupić na pojęciu „źródło” (*Ursprung*), będącym kluczem do uchwycenia stanowiska odbiegającego od spekulatywnych rozważań Hegla. Odwołującemu się do „siły ducha” autorowi *Fenomenologii ducha* nie przyjdzie do głowy, aby pytać o granice prawomocności naszego poznania. Cohen — przeciwnie: musi się odwołać do myślenia próbującego uchwycić całość rzeczywistości, które jest jednocześnie świadome istnienia granic poznania. Wynika to z Cohenowego neokantyzmu, będącego przecież próbą zrozumienia filozofii Kanta. W odróżnieniu od Cohena Hegel neokantystą nie jest, a system rozumie inaczej. Geert Edel w sposób trafny charakteryzuje pojęcie źródła, stanowiące centralne pojęcie filozofii Cohena, i pisze: „Pojęcie źródła nie oznacza ani jakiegokolwiek tajemniczego, spekulatywno-metafizycznego Absolutu, a więc ostatecznie żadnych szyfrów dla Boga, ani także »pierwotnej formy« bądź »pierwotnego prawa myślenia«, które się względnie realizuje w »logicznym akcie podstawowym«, określonym »akcie podstawowym poznawania«, na podstawie którego można byłoby wyprowadzić wszystkie inne logiczne funkcje podstawowe. Raczej nie oznacza ono nic innego jak samo myślenie, o ile właśnie stanowi ono logiczne źródło, a mianowicie »miejsce« pochodzenia wszelkiej myśli, a więc także wszelkich poznań: »Myślenie jest myśleniem źródła« (LrE B, 36)”<sup>91</sup>. Chodzi więc o charakterystyczne dla krytycznego idealizmu nawiązanie do nauki, z czego wynika świadomość granic poznania.

W swoich analizach Edel akcentuje jeszcze jeden istotny element rozumienia systemu, jakim jest relacja zach-

---

<sup>91</sup> G. Edel: *Hypothesis: Die Grundlegung ist die Grundlage. Hermann Cohens tiefste Einsicht*. In: *Wissenschaftsphilosophie im Neokantianismus. Ansätze — Kontroversen — Wirkungen*. Hrsg. von Ch. Krijnen, K.W. Zeidler. Würzburg 2014, s. 65.

dząca między pryncypiami, stanowiącymi zasady organizujące poznanie, a poznaniem samymi. Wyróżnia tu cztery możliwości:

- kompletność pryncypiów — kompletność jednostkowych poznań,
- kompletność pryncypiów — niekompletność jednostkowych poznań, która wyraża się w tym, że istnieje możliwość rozszerzenia, rozwinięcia, a więc otwartość jednostkowych poznań,
- niekompletność pryncypiów — niekompletność jednostkowych poznań,
- niekompletność pryncypiów — kompletność jednostkowych poznań<sup>92</sup>.

Edel tłumaczy rozumienie systemu w następujący sposób: ostatnia możliwość istnieje tylko z powodów formalnych, natomiast jeśli chodzi o pozostałe, to można je uporządkować następująco

- mocne systemy zamknięte — Hegel,
- słabe systemy zamknięte — Kant,
- otwarta forma systemu — Cohen.

Z tego powodu Cohen pozostaje w jawnej opozycji do Kanta i w jeszcze większej do Hegla, jako reprezentanta idealizmu niemieckiego. Charakterystyczna jest dla Cohena próba scharakteryzowania praw myślenia, kiedy mówi o systemie pojęć. „System pojęć, to jest system czyistych poznań. [...] Same pojęcia, czyste założenia, czyste poznanie stanowią system. Żaden system nie jest skończony, tak jak żadne pojęcie”<sup>93</sup>. Interesujące jest to, że gdy Cohen podkreśla, że pojęcia nie są skończone, wówczas — świadomie czy nie — odnosi się do Hegla. To właśnie powoduje trudności w ujęciu filozofii myślicieli drugiej połowy dziewiętnastego stulecia. I nie chodzi bynajmniej o „aptekarską” filologię nakazującą

---

<sup>92</sup> Zob. G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 48.

<sup>93</sup> LrE A, 341 (LrE B, 395).

rozliczać myśliciela z każdego słowa. Tym, co newralgiczne dla przyjęcia otwartej formy systemu, jest potrzeba uwzględnienia postępu w poznaniu. W *Przedmowie do drugiego wydania* dzieła *Nauka logiki* Hegel mówi o „nieskończonym postępie”<sup>94</sup>. Cohen odwołuje się nie tyle do Hegla, ile raczej do nauki i postęp postrzega w jej świetle. Podkreśla ścisły związek czystych poznań z postępem nauki<sup>95</sup>, a nie powołuje się na Hegla. Postęp jest nieskończony, a Cohen kwestię ujmuje następująco: „Nowe problemy przyniosą nowe kategorie, poczynią koniecznymi nowe założenia”<sup>96</sup>. Dwie strony wcześniej myśl ta występuje w nieco skróconej wersji: „Nowe problemy poczynią koniecznymi nowe założenia”<sup>97</sup>.

Istotnym elementem staje się w tej perspektywie postęp poznania, który Cohen identyfikuje z pojęciem „nieskończonego zadania”, użytym w *Ethik des reinen Willens* oraz w *Ästhetik des reinen Gefühls*, którego jednakże nie było jeszcze w *Logik der reinen Erkenntnis*. Motyw ten bardzo wyraźnie akcentuje Paul Natorp, zarówno w swym programowym wystąpieniu poświęconym szkole marburskiej, jak i w wystąpieniu poświęconym Cohenowi. W tym drugim tekście zauważa: „Systemu filozofii Kantowskiej poszukuje Cohen w pierwszej połowie swej pracy życia, systemu filozofii — w drugiej; naturalnie swojej, filozofii, tak jak ją właściwie poznał, krytycznej, transcendentalnej”<sup>98</sup>. Podkreśla to także Kurt Sternberg

---

<sup>94</sup> G.W.F. Hegel: *Werke*. Bd. 5: *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970, s. 21. W polskim wydaniu fragment ten się zgubił w sformułowaniu „olbrzymi krok naprzód”. Zob. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. A. Landman. Przejrzał M. Pańków. Warszawa 2011, s. 15.

<sup>95</sup> Zob. LrE A, 342 (LrE B, 396).

<sup>96</sup> LrE A, 343 (LrE B, 398).

<sup>97</sup> LrE A, 342 (LrE B, 396).

<sup>98</sup> P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung...*, s. 4.

(1885–1942), inny uczeń marburczyków, który wskazuje ponadto fragment z innego tekstu Natorpa, a mianowicie *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*<sup>99</sup>. Natorp stwierdza tam: „Postęp, metoda jest wszystkim; po łacinie: proces”<sup>100</sup>. Pojęcie „nieskończone zadanie” stało się hasłem wywoławczym marburczyków, chociaż Wolfgang Marx podkreśla, że pojęcie to w odniesieniu do epistemologii wprowadził do swego systemu Immanuel Hermann Fichte<sup>101</sup>.

## 5

Rozumienie poznania jako „nieskończonego zadania” przejawia się między innymi wtedy, kiedy Cohen zauważa: „Nie istnieje stałe, trwałe istnienie, ale wszystko jest tylko przejściem”<sup>102</sup>. To równoznaczne z przekonaniem o nieskończonym charakterze systemu, co oznacza zarazem jego otwartość. Ma to jednak związek z ujęciem faktyczności przez Cohena. „U podstaw nieskończoności systemu — pisze Henning Günther — musi leżeć niewyczerpalność wytworzonej subiektywności”<sup>103</sup>. Tym samym teoria systemu jeszcze bardziej się komplikuje, co

---

<sup>99</sup> Zob. K. Sternberg: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus*. Leipzig 1919, s. 5.

<sup>100</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 14.

<sup>101</sup> W. Marx: *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 72.

<sup>102</sup> „Es gibt gar kein festes, starres Dasein, sondern alles ist nur Übergang”. RV, 269.

<sup>103</sup> H. Günther: *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972, s. 47.



na przykład Günther wiąże dodatkowo z ujęciem realności. Cohen nie ujmuje jej na sposób Kantowski, lecz odwołuje się do pojęcia wielkości nieskończenie małych i tam znajduje realność. „Realność — pisze twórca szkoły marburskiej — nie leży w surowości zmysłowego wrażenia i nie leży również w czystości zmysłowej naoczności, lecz musi zostać uwyróżniona jako szczególnie założenie myślenia, tak jak substancja i przyczynowość, jako warunek doświadczenia, który o tyle tylko może zostać z niego wywnioskowany, o ile leży u jego podstaw, zostaje założony dla jego możliwości”<sup>104</sup>.

Takie ujęcie realności wymusza z kolei transformację pojęcia systemu. „Realność nie jest pomyślana na wzór rzeczy samej w sobie, lecz jako system systemów stosunków”<sup>105</sup>. Stwierdzenie zdaje się zbieżne z tym, co kilka lat później będzie głosił najwybitniejszy marburski wychowanek Ernst Cassirer. Problem jednak w tym, że dokonuje się tu matematyzacja myślenia, co stanie się wyraźnie widoczne również w koncepcji Natorpa. Cassirer analizuje formy poznania, pisząc: „Formy te same tworzą spójny system warunków; i tylko w relacji do tego systemu wszystkie wyrażenia, tak o przedmiocie (*Gegenstand*), jak i o Ja, tak o obiekcie (*Object*), jak i o podmiocie, otrzymują swój zrozumiały sens”<sup>106</sup>. Takie ujęcie systemu pozostaje jednak w zgodzie z zamysłem samego Cohena, dla którego — o czym była już mowa — system jest jednością wielu elementów. „Dla Cohena system kończy się jednością orientacji myślenia w naukach, orientacji działania w praktyce, orientacji odczucia w estetyce. Jedność tych trzech orientacji systemu stanowi sam system. Prawdą tego systemu — to Cohen dostrzegł trafniej niż współcześni krytycy

---

<sup>104</sup> PIM, 14 (§ 18).

<sup>105</sup> H. Günther: *Philosophie des Fortschritts...*, s. 52.

<sup>106</sup> E. Cassirer: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2008, s. 304.

systemu — są produktywność i otwartość systemu, a nie skamieniałość<sup>107</sup>. Mając to na względzie, należy podkreślić — odwołując się do przytoczonego już fragmentu — nieskończony charakter poznania. Cohen zaznacza, że żaden system nie jest skończony, i kontynuuje: „Nowe zadania wyrastają z nowych rozwiązań. Ale także nowe zadania muszą wrastać w dawne rozwiązania. Tego wymaga system”<sup>108</sup>. System jest zatem ciągłym roszczeniem, gdyż „wymaga swego ciągłego zliczania (*Totalisierung*)”<sup>109</sup>. Takie zliczanie wykazuje zaś ścisły związek z metodą.

## 6

Cohen w swych rozważaniach bierze pod uwagę wiele elementów, które są istotne dla rozumienia systemu, lecz najistotniejszym z nich staje się — akcentowany przez Edela — problem pryncypiów. Z powodu ujawniającej się tu otwartości system rozumiany jest inaczej niż w ujęciu Hegla, to znaczy jako system otwarty. Kolejny ważny element teorii systemu Cohena stanowi uwzględnienie postępu poznania, który Cohen utożsamiał z pojęciem nieskończonego zadania. Paul Natorp uznaje to za element wyróżniający całą szkołę marburską.

Problem systemu w ujęciu szkoły, ale w odniesieniu do Kanta, analizuje Gusta Knittermeyer-Götte w artykule poświęconym metodzie transcendentalnej, w którym podkreśla, że „system przecież nie powinien być skończony i zamknięty”<sup>110</sup>. Zarazem jednak systemowi nadaje

<sup>107</sup> H. Günther: *Philosophie des Fortschritts...*, s. 102–103.

<sup>108</sup> LrE A, 341 (LrE B, 395).

<sup>109</sup> H. Günther: *Philosophie des Fortschritts...*, s. 103.

<sup>110</sup> G. Knittermeyer-Götte: *Zur Grundlegung einer transzendentalphilosophischen Methode*. „Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie” 1922–1923, Bd. 11, s. 340.

znaczenie bliskie metodologicznemu ujęciu szkoły marburskiej, kiedy pisze: „Ostatecznie system nie jest niczym innym jak przedmiotem. Tak jak przedmiotem filozofii teoretycznej jest system przedmiotów przyrody, praktycznej — system praktycznych zasad, estetyki zaś — systematyka dzieła sztuki, tak przedmiotem filozofii transcendentalnej jest system jako taki. Poniekąd musi ona dopiero skonstruować sam system, usprawiedliwić go”<sup>111</sup>. System może więc być rozumiany na dwa sposoby, a mianowicie jako rezultat i jako przedmiot.

---

<sup>111</sup> Ibidem, s. 346.

## Bruno Bauch a Paul Natorp

W roku 1914 Bruno Bauch publikuje na łamach „Kant-Studien” artykuł. Jego tytuł odsyła do problemu prawa natury<sup>1</sup>. W tekście tym analizuje rozumienie przyczynowości w koncepcji Davida Hume’a. Okazuje się jednak, że kwestią ważniejszą jest dla Bauch’a problem rozumienia kategorii w świetle ich związku, co łączy się z tym, że mówi o „systemie kategorii”<sup>2</sup>, choć warto zwrócić uwagę na fakt, że w późniejszej publikacji analizę problemu systemu rozpoczyna od „związku kategorii”<sup>3</sup>. Bauch podkreśla problematyczność rozumienia systemu kategorii w koncepcji Kanta, ale nie ma wątpliwości co do dwóch rzeczy. Po pierwsze, uważa, że należy wyeliminować Kantowski dualizm. Po drugie, Bauch jest przekonany, że takie próby przewyciężenia dokonują się w historii, a na szczególną uwagę zasługują, jego zdaniem, koncepcje Hegla oraz szkoły marburskiej.

Bauch wskazuje wyraźnie stanowisko Paula Natorpa próbującego uchwycić sens filozofii Hermanna Cohena,

---

<sup>1</sup> B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes*. „Kant-Studien” 1914, Bd. 19, s. 303–337.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 309.

<sup>3</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923, s. 207.

twórcy szkoły marburskiej, i akcentuje wewnętrzną jedność, którą Cohen ujmuje dynamicznie. W swej programowej książce z roku 1902 Cohen pisze tak: „Filozofia ujawnia się tylko jako system. Historycznemu taktowi Schleiermachera zawdzięczamy to, że Sokrates jest twórcą systemu filozoficznego. Wraz z systemem rozpoczyna się klasyczna filozofia. Dlatego Sokrates jest systematykiem pojęcia i dlatego — jego odkrywcą. Odtąd system filozofii za swój fundament ma logikę”<sup>4</sup>. Ten ścisły związek logiki z myśleniem nie budzi żadnej wątpliwości Cohena, tym bardziej że wiąże on system z pojęciem, pisząc: „System pojęć to jest system czystych poznań. I w ten sposób staje się on najwyższym sensem systemu, jaki się tu ujawnia. Same pojęcia, czyste założenia, czyste poznanie, one stanowią system. Żaden system nie jest skończony (*abgeschlossen*), tak jak żadne pojęcie. Nowe zadania wyrastają z nowych rozwiązań. Ale także nowe zadania muszą wrastać w dawne rozwiązania. Tego wymaga system”<sup>5</sup>. Mając na względzie ów metodyczny charakter systemu filozofii w ujęciu Cohena, Helmut Holzhey podkreśla całą złożoność rozumienia owego systemu i zauważa: „Prawda jest dla Cohena pojęciem rozumowo-teoretycznym, a jako takie — pojęciem systemowo-teoretycznym. Ale także tylko w tym aspekcie zostaje pomyślane systematyczne połączenie logiki i etyki w metodzie transcendentnej, jednakże — a jest to tym, co prowadzi dalej — legitymizowane rozumowo-teoretycznie. Jedność rozumu teoretycznego i praktycznego okazuje się jednością metody: metody czystości i metody *hypothesis*. Prawdy należy szukać tylko w — wspólnej logice i etyce — »metodyce ugruntowania«”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> LrE A, 512 (LrE B, 601).

<sup>5</sup> LrE, 341 (LrE B, 395).

<sup>6</sup> H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. Tradition und Ursprungsdenken in

Pojęcie „metodyka ugruntowania” występuje dwa razy w *Ethik des reinen Willens*, kiedy Cohen uznaje ją za wspólną zarówno dla prawdy poznania przyrody, jak i prawdy poznania moralnego<sup>7</sup>. Owo powiązanie elementów poznania filozoficznego, za którym opowiada się twórca szkoły marburskiej, świadczy o konieczności odwołania się do rozumienia systemu.

Bruno Bauch akcentuje jednak inny aspekt systemu, a mianowicie nieskończoność systemu kategorii, choć zarazem dostrzega problematyczność ujęcia nieskończoności jako takiej, a za jedyne rozwiązanie uznaje uchwycenie jej w „sensie aktualnej nieskończoności Cantora”<sup>8</sup>. Również w nawiązaniu do Hegla, a także w szczególny sposób akcentując otwartość systemu filozoficznego, charakteryzuje filozofię Cohena Geert Edel<sup>9</sup>, choć rezultaty, do jakich dochodzi Edel, różnią się od tych, które stanowią konsekwencję ujęcia systemu przez Bauchą. Dodać należy, że także Pierfrancesco Fiorato porusza problem otwartości systemu w ujęciu Cohena<sup>10</sup>. Przytoczone przykłady nie wyczerpują oczywiście Cohenowego rozumienia systemu, a poprzedni rozdział ujawnił tu wiele aporii. Warto jednak odwołać się do analiz Bauchy, a następnie Paula Natorpa, który w roku 1918 odpowiedział na artykuł Bauchy<sup>11</sup>. Zdaniem tego ostatniego wszakże, „nie mog-

---

*Hermann Cohen Spätwerk*. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim—Zürich—New York 2000, s. 45.

<sup>7</sup> Zob. ErW, 447; por. ErW, 228.

<sup>8</sup> B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes...*, s. 313. Por. Idem: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 211.

<sup>9</sup> G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs*. In: *Systeme in Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 43—56.

<sup>10</sup> P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993, s. 117.

<sup>11</sup> P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Forbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 426—459.

ło to przecież zachwiać moimi przekonaniem, przeciwnie, jeszcze tylko je wzmocniło”<sup>12</sup>. Zatem już tu ujawnia się opozycja Bauch — Natorp, szkoła badeńska — szkoła marburska.

## 1

Trudno się dziwić Bauchowi, że rozumienie systemu odnosi do Heinricha Rickerta, co jest równoznaczne z odwołaniem się zarówno do Kanta, jak i do Hegla. Kant jest tu ważny nie tylko jako myśliciel stanowiący punkt odniesienia neokantyzmu, lecz także dlatego, że w swej filozofii porusza problem systemu. „Dopóki myślenie systemowe zostaje ściśle powiązane z *mos geometricus*, nie istnieje dokładnie żaden prawdziwy problem systemu. Dopiero w ujęciu Kanta system filozofii staje się problemem, i to, jak się wkrótce okaże, bardzo trudnym do rozwiązania”<sup>13</sup>. Problem, jaki się tu ujawnia, istotnie nie jest łatwy z jednego powodu, choć oczywiście — o czym już była mowa — można ich wskazać wiele. Owym elementem wartym wspomnienia jest Kanta rozumienie systemu w relacji do jego ujęcia w koncepcjach idealistów niemieckich. Pytaniem bowiem pozostaje, czy spór neokantystów nie jest echem dawnego sporu, jaki toczono w ramach idealizmu niemieckiego. Warto przypomnieć, że wielkim przeciwnikiem upatrywania tu prostej analogii jest Nicolai Hartmann, który w odniesieniu do kategorii mówi o „sztucznej jedności powstałej kosztem

---

<sup>12</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 209.

<sup>13</sup> Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, s. 17.

naturalnej różnorodności”<sup>14</sup>. Hartmann dostrzega ową sztuczność w systemach idealistów niemieckich i odróżnia ich różne rozumienie systemu od jego ujęcia przez myśliciela z Królewca.

Kant zwraca uwagę na to, że poznania nasze nie mogą stanowić rapsodii. Termin ten, zaczerpnięty z muzyki, stał się popularnym terminem w czasach przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Kant pisze tak: „Przez architektonikę rozumiem sztukę [tworzenia] systemów. Ponieważ jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę, tj. z prostego zbioru (*Aggregat*) poznań tworzy system, przeto architektonika jest nauką o tym, co naukowe w naszym poznaniu w ogóle, i należy przeto z koniecznością do metodologii. Pod rządami rozumu poznania nasze nie mogą w ogóle tworzyć rapsodii, lecz muszą stanowić system, w którym jedynie mogą podtrzymywać i wspierać jego istotne cele. Przez system zaś rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei”<sup>15</sup>. W swoich tekstach Kant jeszcze kilka razy posługuje się terminem „rapsodia”, ale nie w tak fundamentalnym znaczeniu, jak w przytoczonym wcześniej fragmencie. I tak, jeszcze w *Krytyce czystego rozumu* pisze o „rapsodii spostrzeżeń”<sup>16</sup>, natomiast w *Logice* stwierdza: „Wszystkie poznania są między sobą w naturalny sposób powiązane. Jeśli więc dążąc do po-

---

<sup>14</sup> N. Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1.

<sup>15</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 577 (B 860).

<sup>16</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. In: Idem: *Werke*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1911, s. 144 (B 195). Por. Idem: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). In: Idem: *Werke*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 110 (A 157). Ingarden pisze: „[...] rapsodią złożoną ze spostrzeżeń” — KCR I, 309.



szerzenia poznania, nie zwraca się uwagi na panujący między nimi związek, to cała ta erudycja nie będzie niczym innym, jak tylko rapsodią”<sup>17</sup>. Także w *Prolegomenach...*, odnosząc się do zbioru kategorii u Arystotelesa, pisze Kant: „Lecz ta rapsodia mogła uchodzić raczej za wskazówkę dla przyszłego badacza niż za prawidłowo rozwiniętą myśl (*Idee*), która by zasługiwała na uznanie, i dlatego też wraz z większym oświeceniem (*Aufklärung*) filozofii zarzucono ją jako zupełnie nieużyteczną”<sup>18</sup>. Janina Kiersnowska-Suchorzewska (1886–1967) w przypisie odnosi się do terminu „rapsodia”: „Przez »rapsodię« pojmuje Kant dorywczość i brak powziętej zasady, które zarzuca Arystotelesowi w jego układzie kategorii. — Tego samego wyrażenia używa Kant w tym samym zastosowaniu w *Kryt.[yce]* cz.[ystego] roz.[umu]”<sup>19</sup>. Kant odwołuje się do swego rozumienia kategorii i na następnej stronie pisze: „Istotny jednak moment w tym systemie kategorii, odróżniający go od owej dawnej rapsodii, która rozwijała się bez jakiejkolwiek zasady naczelnej, i pozwalający dopiero na zaliczenie go do filozofii, polega na tym, że za jej pomocą można było dokładnie określić znaczenie czystych pojęć intelektu i warunek ich użycia”<sup>20</sup>. I wreszcie w innym miejscu książki Kant odwołuje się do potrzeby uporządkowania naszych poznań i zauważa: „Bez tego

---

<sup>17</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 66. „Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang: so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts als bloße Rhapsodie”. I. Kant: *Logik*. In: Idem: *Werke*. Bd. 9: *Logik — Physische Geographie — Pädagogik*. Berlin—Leipzig 1923, s. 48.

<sup>18</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 112 (§ 39).

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 113–114.

wszystko w metafizyce będzie jedynie rapsodią, w której nigdy nie wiadomo, czy to, co jest w naszym posiadaniu, jest wystarczające, czy też czegoś, i gdzie, jeszcze brak”<sup>21</sup>. Tym, czego wymaga systematyk Kant, jest naturalne uporządkowanie naszych poznań, wskutek którego nie są one jedynie zestawione obok siebie. To jednak coś innego niż podporządkowanie ich jednej zasadzie, co jest charakterystyczne dla idealistów niemieckich. Teza Kanta może zatem zostać sformułowana następująco: żadnej rapsodii poznań, ale wówczas teza przedstawicieli idealizmu niemieckiego brzmiałaby: nie tylko żadnej rapsodii, lecz trzeba jeszcze jednej zasady, której wszystko byłoby podporządkowane.

## 2

Bauch akcentuje to, co stanowi przedmiot troski każdego pokantowskiego idealisty, a mianowicie wszechobecny dualizm<sup>22</sup>. Z powyższego wysuwa wniosek dotyczący rozwoju idei przewyciężenia tegoż dualizmu i podkreśla, że ogromną zasługę w dostrzeżeniu tego faktu mają Hegel, a później Cohen i Natorp. Jednocześnie Bauch jest przekonany, że w sposób najbardziej przekonujący uczynił to właśnie Natorp. Bauch odsyła do artykułu *Kant a szkoła marburska*, będącego — podobnie jak jego tekst — wystąpieniem Natorpa na forum Towarzystwa Kantowskiego. Natorp zauważa tam w odniesieniu do systemu w rozumieniu Kanta: „Wreszcie pozostaje niezrozumiała fraza, że byt byłby ugruntowany w myśleniu, jeśli to myślenie, które może być rozumiane tylko jako metoda, jako

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 121 (§ 43).

<sup>22</sup> Zob. B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes...*, s. 311.

metoda jedności, nie pozwalałoby udowodnić swej ściśle wewnętrznej jedności; jedności nie w znaczeniu niewzruszonej liczby zasad, albo wprawdzie uporządkowanego, ale przecież w tym uporządkowaniu znowu niewzruszonego systemu, co właśnie widać w ujęciu Kanta, ale jedności dzięki korelacji, która nie wyklucza rozwoju, i to rozwoju w nieskończoność<sup>23</sup>.

W odniesieniu do analiz Natorpa poświęconych rozumieniu systemu ujawnia się tu kilka ważnych kwestii, a mianowicie:

- liczba zasad organizujących system wcale nie musi być stała,
- system ma być niewzruszony, stały,
- kluczowa jest korelacja, której istotnym elementem ma być (nieskończony) rozwój,
- badanie filozoficzne „odnosi ściśle do faktu, a raczej wiecznego *fieri* tworzenia kultury”<sup>24</sup>.

Bauch uważa, że w konsekwencji tych założeń system kategorii musi być nieskończony. Przywołuje, jak już wspomniano, koncepcję Georga Cantora (1845–1918), który w swoich teoriomnogościowych analizach z konieczności podjąć musiał rozumienie nieskończoności<sup>25</sup>. Bauch jest zdania, że nieskończoność musi być ujęta właśnie w rozumieniu Cantora, „a więc nie tylko jako »zmienna skończona, ponad wszystkie skończone granice wyrastająca wielkość«, co według Cantora byłoby tylko tym, co potencjalnie nieskończone, lecz jak »w sobie stałe, niezmiennie, jednakże leżące po tamtej stronie wszelkich skończonych wielkości kwantum«, przy czym, co chyba jest samozrozumiałe, to, co aktualnie-nieskończone,

---

<sup>23</sup> P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 255.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>25</sup> Zob. G. Cantor: *Zur Lehre vom Transfiniten. Gesammelte Abhandlungen*. Erste Abtheilung. Halle—Salle 1890.

nie może być rozumiane w znaczeniu absolutnego, lecz pozaskończonego (*Transfinite*)”<sup>26</sup>. Bauch odwołuje się do Kantowskiego ujęcia kategorii, tłumacząc przy okazji problem systemu. Jednocześnie punktem odniesienia pozostaje dla niego koncepcja Heinricha Rickerta. Przy okazji zresztą ujawnia się trudność terminologiczna, która nie jest tylko grą słowną, dotycząca tłumaczenia terminów *Geschlossenheit* i *Abgeschlossenheit*, co — wydaje się — odpowiednio można przetłumaczyć jako „zamknięcie” i „skończoność”. To jednak nastrocza także trudności interpretacyjnych ze względu na brak jednoznaczności.

Problem w istocie rzeczy tkwi w koncepcji Georga Cantora, ale swoje źródło ma w filozofii Arystotelesa, którą trafnie charakteryzują Bartosz Brożek i Mateusz Hohol: „Potencjalnie nieskończona jest więc procedura konstrukcji niektórych obiektów matematycznych. Z kolei nieskończoność aktualna to konkretna, nieskończona struktura, która dana jest »od razu«, bez konieczności wykonywania jakichkolwiek operacji. Nieskończoność aktualna jest więc pewnym obiektem matematycznym, na którym możemy dokonywać rozmaitych operacji”<sup>27</sup>. Z takiego ujęcia można wysnuć wniosek, że Bauch uznaje system za „zamknięty”, a zatem jest zwolennikiem nieskończoności aktualnej. Niemniej jednak kłopotów przysparzają użyte terminy, gdyż wówczas system byłby zamknięty, ale nie można byłoby uznać go za skończony, a zatem synonimem *Geschlossenheit* byłaby, zdaniem Bauch, „nieskończoność potencjalna”, natomiast *Abgeschlossenheit* — „nieskończoność aktualna”. Wówczas jednak można odnieść wrażenie, że to właśnie w nieskończoności potencjalnej upatruje Bauch istoty systemu. Wrażenie się wzmacnia, kiedy Bauch pisze: „Słusznie przez Kanta wy-

---

<sup>26</sup> B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes...*, s. 313.

<sup>27</sup> B. Brożek, M. Hohol: *Umysł matematyczny*. Kraków 2014, s. 105.

magane zamknięcie (*Geschlossenheit*) byłoby wprowadzie niezmiennością i stałością, ale nie stanowiłoby żadnego ostatecznego skończenia (*Abgeschlossenheit*), lecz ułożony porządek i wzajemne odniesienie, »ideę« systemu kategorii, które przy tym podziale i wzajemnym połączeniu mają funkcję fundującą, gwarantującą nieskończone posuwanie się naprzód, w stosunku do którego stały, niezmienny, ale leżący po tamtej stronie każdej skończonej wielkości system kategorii okazuje się »otwarty« w takim samym stopniu, jak, zdaniem Rickerta, okazał się »otwarty« system samej filozofii. »Otwartość« stanowiłaby więc wprowadzie przeciwieństwo ostatecznego skończenia (*Abgeschlossenheit*), ale nie zamknięcia (*Geschlossenheit*) w sensie stałości i niezmienności”<sup>28</sup>. Jest to ujęcie o tyle istotne, że akcentuje znaczenie aktualnej nieskończoności.

Natorp wskazuje nieco inne rozumienie nieskończoności, również odwołując się do Cantora. Podobnie jak Bauch, przywołuje Arystotelesa, jednakże od ujęcia Stagiryty odróżnia ujęcie, które nazywa „metodycznym”<sup>29</sup>. Stanowisko Stagiryty w kwestii nieskończoności opiera się na założeniu czasowego następstwa, o którym pisze on: „Zresztą nieskończoność przejawia się w czasie, w generacjach ludzi i w dzieleniu wielkości”<sup>30</sup>. Tymczasem Natorp podkreśla, że czas nie może być przedmiotem analiz dotyczących nieskończoności. „Tym, o co chodzi w logice i matematyce, jest jedynie prawidłowość w nieskończoności istniejących relacji”<sup>31</sup>. Natorp odsyła do Kartezjusza, Kanta, wreszcie do Cantora. W koncepcji Kartezjusza akcentuje znaczenie rozróżnienia między

---

<sup>28</sup> B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes...*, s. 314.

<sup>29</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig—Berlin 1910, s. 161.

<sup>30</sup> Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, s. 78 (206 a).

<sup>31</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 163.

*Infinite* a *Indefinite*, pierwsze rozumiejąc jako „nieskończone”, drugie natomiast — jako „jeszcze nieokreślone, a przecież nieograniczone”, czyli związane z postępem. Natorp podkreśla, że nieskończoność ujawnia się tu w regresie do wielkości nieskończenie małej, co cechuje koncepcję Kanta. Odwołanie się do wielkości nieskończenie małej pozwala z kolei Natorpowi na przypomnienie książki Cohena poświęconej temu zagadnieniu<sup>32</sup>.

Natorp dostrzega słabość interpretacji Cantora w tym, że jest on nie tylko matematykiem, lecz także metafizykiem. Ów metafizyczny charakter analiz Cantora ma się przejawiać między innymi w „określeniu jego »poza-skończonego« (*Transfiniten*) jako aktualnej nieskończoności”<sup>33</sup>. Innymi słowy, pojawia się problem łączący Natorpa z Bauchem — za problem uznają oni nie aktualną nieskończoność, lecz jej rozumienie przez Cantora. Jest to o tyle ciekawe, że w przywołanej już książce Brożek i Hohol zauważają: „Filozofowie i matematycy zgadzają się, że pojęcie nieskończoności potencjalnej jest sensowne; natomiast nieskończoność aktualna jest problematyczna”<sup>34</sup>. Rzecz w tym, że zarówno Bauch, jak i Natorp odwołują się właśnie do nieskończoności aktualnej. Natorp wylicza trzy pojęcia nieskończoności w ujęciu Cantora, a mianowicie: — „[...] właściwie nieskończone, po prostu skończone, absolutne, co jako takie nie dopuszcza jakiegokolwiek determinacji”<sup>35</sup>. Natorp twierdzi, że jest ono czysto matematyczne.

---

<sup>32</sup> H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.

<sup>33</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 165.

<sup>34</sup> B. Brożek, M. Hohol: *Umysł matematyczny...*, s. 105. Zob. szerzej J. Dadaczyński: *Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki*. Kraków 2002, s. 98—207.

<sup>35</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 166.

- „[...] niewłaściwie, potencjalnie albo synkategorycznie nieskończone bądź nieokreślone (*Indefinite*), nieoznaczające żadnej wielkości istotowo różnej od wielkości skończonej, niezmiennej, lecz niestałej, wyrastającej bądź zmniejszającej się ponad wszelkie skończone granice (śluszniej będzie powiedzieć: ponad każdą skończoną granicę), tzn. przyjmującej dowolnie wielkie bądź dowolnie małe, wielkości, pozostającej przy tym zawsze wielkością skończoną”<sup>36</sup>,
- „[...] aktualnie, ale nie absolutnie nieskończonego (ponadskończonego), co oznacza określone, niezmiennie, ale znajdujące się po tamtej stronie wszelkiej skończonej wielkości quantum”<sup>37</sup>. Natorp posługuje się tu terminem *Überendliche* jako synonimem terminu *Transfinite*, co oczywiście można potraktować jedynie w kategoriach językowych.

Istotne jest to, że Natorp krytykuje Cantora za jego niezrozumienie Kanta, gdyż podkreśla, że Cantor nie zauważył dokonanego rozróżnienia między „właściwym” i „niewłaściwym” matematycznym pojęciem nieskończoności, choć sam Kant mówi o prawdziwym pojęciu nieskończoności, które przeciwstawia błędnemu. Jeśli chodzi o prawdziwe pojęcie, to Kant pisze: „Prawdziwe (transcendentalne) pojęcie nieskończoności polega na tym, że kolejno przebiegająca synteza jedności w przemierzaniu pewnego *quantum* nie może być nigdy doprowadzona do końca”<sup>38</sup>. W przypisie dodaje: „Całość ta zawiera przez to mnogość (danej jednostki), która jest większa niż każda liczba; stanowi to matematyczne pojęcie tego, co nieskończone”<sup>39</sup>. Błędne pojęcie nieskończoności w ujęciu Kanta Natorp charakteryzuje następująco: „Wielkość (albo ilość), ponad którą nie jest możliwa większa; którą także

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>38</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 172 (B 460).

<sup>39</sup> Ibidem.

zrównuje z »Absolutem«<sup>40</sup>. Jeśli zaś chodzi o ten fragment u Kanta, to brzmi on następująco: „Nieskończoną jest wielkość, od której większa (tzn. [wykraczająca] poza zawartą w niej mnogość pewnej danej jednostki) nie jest możliwa”<sup>41</sup>. Natorp podkreśla, że niesłuszna jest krytyka, jaką Cantor kieruje przeciw Kantowi, twierdząc, iż Kant Absolut postrzega jako granicę skończoności, podczas gdy granica ta jest raczej tym, co pozaskończone. Natorp twierdzi, że Cantor pomija to, iż „Kant w ogóle odrzuca Absolut (»całość warunków w nieuwarunkowanym«) jako naukowo możliwe do ustalenia zakończenie i w tym sensie jako granicę, przyznając mu tylko znaczenie idei, której funkcja polega jedynie na poznaniu nieskończoności empirycznego postępu i regresu”<sup>42</sup>. Natorp podkreśla, że Kantowskie ujęcie jest ostrożniejsze niż ujęcie Cantora, który pojmuje Absolut jako nieosiągalną granicę kontynuowanego szeregu. „Aktualna nieskończoność bądź ponadskończoność Cantora — pisze Natorp — podpada natomiast wyraźnie pod Kantowskie pojęcie matematycznej nieskończoności jako wychodzącej ponad wszelką mnogość danej jedności, której nie można naturalnie »oglądać«, która nie jest dostępna poznaniu zmysłowemu, ale którą można pomyśleć, ponieważ matematyka się nią posługuje i dzięki niej osiąga pewne rezultaty”<sup>43</sup>.

Natorp jest przekonany, że również Kant nie zdołał właściwie uchwycić nieskończoności, ponieważ „ta autentycznie matematyczna nieskończoność powinna zostać odróżniona jeszcze bardziej zdecydowanie od tego, co tylko nieokreślone (*Indefinite*)”<sup>44</sup>. Natorp przywołuje tu

---

<sup>40</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 167.

<sup>41</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 170 (B 458).

<sup>42</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 168.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.



ponadto Hegla i jego pojęcie „złej nieskończoności”. Hegel odwołuje się do tego pojęcia wielokrotnie, a w *Encyklopedii nauk filozoficznych* pisze: „Coś staje się czymś Innym, ale to Inne samo jest pewnie Czymś, a zatem również staje się czymś Innym i tak dalej w nieskończoność. Nieskończoność ta jest złą albo negatywną nieskończonością [...]”<sup>45</sup>. Natomiast w innym tekście, który pochodzi z roku 1808, Hegel zauważa: „Ponieważ negatywność jest obojętną granicą w *quantum*, to byt dla siebie bądź absolutne określenie jest »po tamtej stronie« (*Jenseits*) w sobie. Można wyjść ponad wszelkie *quantum* i ustanowić inną granicę, która również nie jest immanentną granicą. Tym samym powstaje *postęp w nieskończoność* albo zła nieskończoność”<sup>46</sup>. Problem Natorpa zdaje się tkwić w tym, że Hegel przekreśla możliwość nieskończonego postępu poznania, który stanowi istotę tego, co Natorp nazywa „genetycznym ujęciem poznania”<sup>47</sup>, a co sprowadza się do tego, że poznanie rozumiane jest jako nieskończone zadanie i tak rozumiane poznanie stanowi kwintesencję poglądów szkoły marburskiej.

Z tego jednak wynikają dwie kwestie, na które — zdaniem Natorpa — wskazuje Giuseppe Veronese (1854–1917), autor przetłumaczonej przez Adolfa Scheppa (1837–1905) w roku 1894 książki *Grundzüge der Geometrie*<sup>48</sup>. Zasluga włoskiego matematyka jest dwójaka. Po pierwsze, Veronese analizuje problem nieskończoności, pomijając pra-

---

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 152 (§§ 94–95).

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel: *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*. In: Idem: *Werke im 20 Bänden*. Bd. 4: *Nürberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986, s. 15 (§ 30).

<sup>47</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 12.

<sup>48</sup> G. Veronese: *Grundzüge der Geometrie von mehreren Dimensionen und mehreren Arten gradliniger Einheiten in elementarer Form entwickelt*. Übers. von A. Schepp. Leipzig 1894.

wo Archimedes, dzięki czemu — na co Natorp zwraca uwagę, idąc tropem Scheppa — jest w stanie uchwycić sens nieskończoności. „Według niego, prawo Archimede-  
sa pokrywa się wprost z założeniem skończoności, zatem pominięcie tego prawa (które faktycznie nie wyraża żadnej absolutnej konieczności myślowej) jest równoznaczne z uznaniem istnienia autentycznej nieskończoności”<sup>49</sup>. Oznacza to, że dopiero Veronese zwrócił uwagę na istnienie dwojakiej nieskończoności, a mianowicie tego, co nieskończenie małe, i tego, co nieskończenie duże. Po drugie, właściwe uznanie nieskończoności — nieskończoność od dołu i nieskończoność od góry — pozwala na uznanie irracjonalności. „Irracjonalność, w odniesieniu do danej jedności, to znaczy jednak racjonalnie, trzeba wyrazić tylko za pomocą zbieżności nieskończonych nieperiodycznych szeregów”<sup>50</sup>. Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak dodać, że Natorp pozytywnie ocenia dokonaną przez Cantora charakterystykę irracjonalności: „Słusznie więc Cantor dostrzegł, że uznanie irracjonalności w jej ścisłym znaczeniu zawiera uznanie pozaskończonego (*Transfiniten*)”<sup>51</sup>. To zaś pokazuje jedynie całą złożoność prezentowanych analiz.

### 3

Bauch przywołuje omawiany już artykuł Rickerta z czasopisma „Logos” podejmujący problem systemu,

---

<sup>49</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 171. Por. A. Schepp: *Vorrede des Verfassers*. In: G. Veronese: *Grundzüge der Geometrie...*, s. XXVI.

<sup>50</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 185.

<sup>51</sup> Ibidem.

a ściślej: problem systemu otwartego<sup>52</sup>. Rickert ukazuje tam słabe strony dotychczasowego ujmowania systemu. W przekonaniu Rickerta sprowadza się ono do tego, że „system jest czymś gotowym, skończonym, ostatnim”<sup>53</sup>. Słabość takiego rozumienia systemu polega na tym, że poznanie filozoficzne jest poznaniem specyficznym, a jego specyfika wyraża się między innymi w tym, że „stoimy przed materiałem, który co do swej istoty jest niewyczerpany i z którym nigdy nie możemy dojść do końca”<sup>54</sup>. Tym samym ujawnia Rickert analogiczne do marburskiego genetyczne ujęcie poznania. Zatem dochodzi do konfliktu między poznaniem filozoficznym a uchwyceniem jego rezultatów w system, między filozofią a systemem, między czymś, co jest nieskończone, a czymś, co zwyczajowo rozumiane być musi w świetle jakiejś skończoności. Warto przypomnieć rozróżnienie, którego dokonał Krijnen. Mówiąc bowiem o systemie filozoficznym podaje możliwe jego określenia, a mianowicie: „otwartość”, „zamknięcie” i „dziejowość” (*Offenheit, Geschlossenheit, Geschichtlichkeit*)<sup>55</sup>. Odwołuje się przy tym autor do Diltheya, postrzeganego w tym kontekście właśnie jako najważniejszy przeciwnik Hegla, co jest zrozumiałe ze względu na problem dziejowości i tym bardziej zasadne, że Karl Löwith podkreśla wpływ tej kategorii na nieporozumienie odnoszące ujęcia systemu w koncepcji Hegla i pisze: „Kryterium pozwalającym Diltheyowi odróżnić w filozofii Hegla to, co trwałe, od tego, co przemijające, jest — podobnie jak już wcześniej u Hayma — kategoria *dziejowości*. Za absurd uważa on w filozofii

---

<sup>52</sup> Zob. H. Rickert: *Vom System der Werte*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 295—327. Zob. rozdział 3.

<sup>53</sup> „Ein System ist etwas Fertiges, zu Ende Gekommenes, Letztes”. Ibidem, s. 295.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Zob. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 244—248.

Hegla sprzeczność pomiędzy historyczną świadomością relatywności wszelkiej rzeczywistości dziejowej a metafizycznym domknięciem systemu. Zamknięta forma absolutnego systemu jest nie do pogodzenia z »wielką, otwartą na przyszłość ideą rozwoju« i »faktami«, na których idea ta się zasadza”<sup>56</sup>.

Löwith odwołuje się tu do ostatniego zdania z książki Diltheya poświęconej Heglowi, traktującej o problemie początków systemu. Przytoczmy więc owo zdanie: „Nadzwyczajne trudności tkwiły w zadaniu systematycznego ukształtowania nowej naocznosci moralności — największą z nich była sprzeczność między historyczną świadomością relatywności wszelkiej rzeczywistości dziejowej a metafizyczną potrzebą ostatecznie końcowego słowa i absolutnej wartości”<sup>57</sup>. Odwołuje się również Löwith do fragmentów pochodzących ze spuścizny Diltheya, w których można przeczytać: „Właśnie forma zamkniętego systemu, który obejmuje całość świata, pozostaje w sprzeczności z wielką, otwartą na przyszłość myślą o rozwoju i z faktami, na jakich się opiera”<sup>58</sup>. Przywołuje również Löwith Rudolfa Hayma (1821–1901), autora słynnej rozprawy *Hegel und seine Zeit*, w której dzieje wiąże Haym

---

<sup>56</sup> K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001, s. 154. W oryginale: „Dilthey's Unterscheidung des Bleibenden und Vergänglichen”. K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg 1995, s. 138.

<sup>57</sup> W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Leipzig—Berlin 1921, s. 187.

<sup>58</sup> „Eben die Form eines geschlossenen Systems, welches das Weltganze begreift, ist im Widerspruch mit dem großen zukunfts-vollen Gedanken der Entwicklung und mit den Tatsachen, auf die er sich stützt”. W. Dilthey: *Fragmente aus dem Nachlass*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4..., s. 219.

z systemem. Autor sygnalizuje trudności z rozumieniem systemu, których znaczenie podkreśla później nie kto inny, jak właśnie Dilthey. Nie sposób przywołać tu wszystkich argumentów Hayma, ale przynajmniej dwa z nich należy uwyraźnić. Najpierw pisze on, że „Hegłowska filozofia dziejów właściwie nie ma przyszłości”<sup>59</sup>, aby następnie podkreślić, że „wszystko to pociąga za sobą ostatecznie konstrukcyjny charakter Hegłowskiej filozofii dziejów”<sup>60</sup>. Tego konstrukcyjnego charakteru dziejów Dilthey upatruje w spuściźnie dotyczącej książki poświęconej Hegłowi i wiąże go już z Schellingiem. „W ten sposób — zauważa Dilthey — podstawowe poglądy Hegla dotyczące naoczności intelektualnej, przeciwieństwa jej konstrukcji wobec stanowiska refleksji Kanta, całości świata jako jej przedmiotu, absolutnego rozumu jako jej najwyższego pryncypium zawarte są już w systemie Schellinga”<sup>61</sup>. Christian Krijnen odwołuje się w tej sytuacji ponadto do Nietzschego, który w *Niewczesnych rozważaniach* zauważa: „[...] także dla Hegla punkt szczytowy i końcowy procesu powszechnego zbiegły się w jego własnej egzystencji berlińskiej. Ba, winien był powiedzieć, że wszystkie po nim przyjąć mające rzeczy uważać należy właściwie tylko za muzyczne *coda* wszechdziejowego *rondo*, jeszcze właściwiej, za zbyt czyste”<sup>62</sup>. Problem systemu Hegłowskiego w ujęciu jego krytyków jest „nudny” dla neoheglisty Richarda Kronera, jak zauważa Krijnen<sup>63</sup>. Co więcej, podkreśla Krijnen, że takie rozumienie systemu, jakie przedstawia Hegel, nie

---

<sup>59</sup> R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857. (Nachdruck: Hildesheim 1962), s. 448.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 449.

<sup>61</sup> W. Dilthey: *Fragmente aus dem Nachlass...*, s. 207.

<sup>62</sup> F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1912, s. 169—170.

<sup>63</sup> Zob. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 244.

jest również obce neokantystom, i przywołuje Natorpa oraz Wilhelma Windelbanda, twórcę szkoły badeńskiej.

Rickert podejmuje polemikę z zamiarem obrony stanowiska Hegla i pisze: „Wszystko to, co dziejowe, co do swej istoty ma coś nieskończonego”<sup>64</sup>. Dzieje się tak dlatego, że nikt nie wie, jak wygląda przyszłość. Stwierdzenie Rickerta jest o tyle słuszne, że przecież wydarzenia przyszłe nie mogą być przedmiotem analiz naukowych, ponieważ są *in statu nascendi*. W takim jednak razie Rickert odnosi się nie wprost do Hegla, chociaż wskazuje na konieczność systematycznego postępowania. „Nie istnieje żadna racja, która mogłaby przeszkodzić filozofii postępować systematycznie, jeśli przy tym dąży do tego, co można nazwać systemem otwartym”<sup>65</sup>. Co to jednak znaczy? Rickert odpowiada: „Otwartość odnosi się raczej jedynie do konieczności, wystarczy oddać sprawiedliwość nieskończoności (*Unabgeschlossenheit*) dziejowego życia kulturowego, a właściwa systematyka może polegać na czynnikach, które przewyższają wszelkie dzieje bez wchodzenia w konflikt z nimi”<sup>66</sup>. Ten motyw nieskończoności należy tu opatrzyć pewnym dopiskiem, gdyż nie chodzi o brak granic czy też brak jakichkolwiek ograniczeń. Chodzi raczej o to, że aktualne granice można modyfikować. Rickert jest tu bliski szkole marburskiej, której przedstawiciel — Paul Natorp — tak ujmuje tę kwestię: „W istotnie tym samym znaczeniu akcentuję charakter procesu poznania, jego charakter jako *fieri*, a nie nieruchomego, odizolowanego faktu, to znaczy właśnie jako stawania się według Platona: stawania się bytem, ruchu w stronę bytu, a nie zatrzymania się na spoczywającym bycie”<sup>67</sup>. Rickert wprowadzie nie odwołuje się do łacińskiego terminu, używanego przez Natorpa, ale tak samo

---

<sup>64</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 296.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 247.

rozumie system. „Mianowicie wszystko zależy od tego, co rozumie się przez »porządek«. Kompozycja, którą nazywamy systemem, nie powinna być tylko zestawieniem. Inaczej dojdziemy do »summy« w sensie encyklopedii, a tym samym do wątpliwej bliskości filozoficznej encyklopedii. W porządku musi się raczej kryć pryncypium. Czy możemy je przejąć z dziejów?”<sup>68</sup>. Problemem jest więc porządek, który musi zostać zorganizowany zgodnie z jakąś zasadą. Zatem w świetle analiz Rickerta problematyczność wszelkiej systematyki sprowadza się do odpowiedzi na pytanie o pryncypium porządku.

U podstaw wszelkiej refleksji dotyczącej rozumienia systemu — i można to potraktować jako pierwszy wniosek z rozważań — tkwi zatem coś, czego odmawia się Heglowi i tym, którzy do niego nawiązują. Rzecz mianowicie w tym, że rozumie się filozofię w kontekście „nieskończonego zadania”<sup>69</sup>, jak czynią to Cohen czy też Natorp, który stwierdza: „Filozofia jako »metoda« oznacza dla nas właśnie to, że wszelki stały »byt« musi zostać rozłożony w »procesie« na ruch myślenia”<sup>70</sup>, albo też kiedy w nawiązaniu do rozwiązania antynomii u Kanta stwierdza, że uwalnia ona „»doświadczenie« jako nieskończone zadanie”<sup>71</sup>. Kiedy jednak przeanalizować dokonania innych neokantystów, okazuje się, że analogiczną tezę głoszą również reprezentanci szkoły badeńskiej, którzy chętniej posługują się pojęciem „nierozwiązalne zadanie”. Heinrich Rickert zauważa: „Podmiot teoriopoznawczy powinniśmy ze względu na »produkcję« rzeczywistego świata rozumieć tylko jako nierozwiązalne zadanie dla indywidualnego Ja”<sup>72</sup>. Problem wszakże polega na tym,

---

<sup>68</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 298.

<sup>69</sup> Zob. ErW, 381.

<sup>70</sup> P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 246.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928, s. 399.

że z jednej strony poznanie rozumiane jest procesualnie, z drugiej natomiast — jak słusznie zauważa Rickert — pojawia się „potrzeba systematyki”<sup>73</sup>. Prowadzi to dodatkowo do wniosku, że wszystko wydaje się zawieszone, płynne i niepewne.

#### 4

Bauch w swoim tekście z „Kant-Studien” odnosi się wprost do tekstu Natorpa poświęconego szkole marburskiej i podejmując polemikę z ujęciem Natorpa w duchu rozważań Cantora, podkreśla: „Jakkolwiek system kategorii w sobie byłyby trwałe i niezmienny, nie byłyby sztywny (*starr*) w sensie skończonej liczby, na przykład w sensie liczby dwanaście u Kanta”<sup>74</sup>. Odpowiedzi Natorp udzielił w roku 1918 w postaci publikacji w kolejnym tomie „Kant-Studien”. Miała ona związek nie tylko z artykułem z roku 1914, lecz także z niezwykle ważną dla całego neokantyzmu książką, a mianowicie opublikowanym rok wcześniej studium poświęconym filozofii Kanta<sup>75</sup>. Bauch dwa razy odnosi się tam do stanowiska Natorpa i do swojej wcześniejszej oceny, a ponadto podkreśla znaczenie tekstu Rickerta<sup>76</sup>.

Natorp odpowiada Bauchowi obszernym tekstem stanowiącym zarazem recenzję jego książki, który nosi tytuł *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. Natorp jest przekonany, że — pomijając różnice interpretacyjne filozofii Kanta —

---

<sup>73</sup> H. Rickert: *Vom System der Werte...*, s. 299.

<sup>74</sup> B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes...*, s. 313—314.

<sup>75</sup> B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.

<sup>76</sup> Zob. *ibidem*, s. 182, 200.



wyłaniają się tu dwa problemy o rozstrzygającym znaczeniu dla rozumienia systemu filozoficznego, a mianowicie „kwestia ostatecznego uogólnienia problemu tego, co logiczne, i kwestia jego ostatecznego wyostrenia (*Zuspitzung*) w pytaniu o to, co indywidualne”<sup>77</sup>. Natorp odwołuje się do rozważań innego — oprócz Baucha — ucznia Windelbanda, którym jest Friedrich Kuntze (1881–1929), autor opublikowanej dużo wcześniej książki poświęconej problemowi poznania<sup>78</sup>, chociaż wątku tego nie rozwija. Natorp jest zdania, że interpretacja Kanta, której dokonał Bauch — jej istotę stanowi odwołanie się do *Krytyki władzy sądzienia* — jest usprawiedliwiona, ale mimo wszystko podejmuje próbę wyjaśnienia stanowiska Kanta w świetle doktryny marburskiej. Pada w rezultacie mnóstwo zarzutów sformułowanych pod adresem Baucha, choć można również powiedzieć, że są to zarzuty wobec doktryny szkoły badeńskiej. Jeden z nich dotyczy problemu psychologii, a Natorp zauważa: „Nie psychologia naraża się na niebezpieczeństwo zepsucia bądź dezorientacji logiki, jako że raczej ona jest w niej całkowicie zakorzeniona”<sup>79</sup>. Ponieważ w takiej sytuacji to, co psychiczne, i to, co logiczne, nie stanowi przeciwieństwa, lecz są one korelatami, przeto następuje tu „logiczacja tego, co alogiczne”<sup>80</sup>. Tymczasem Bauch nie dostrzega, zdaniem Natorpa, niebezpieczeństwa „subiektywizacji tego, co logiczne”<sup>81</sup>. Natorp przywołuje w tym miejscu swoje rozważania dotyczące psychologii, a mianowicie artykuł zamieszczony w „Logosie” — w tym samym numerze, w którym Rickert opublikował tekst poświęcony

---

<sup>77</sup> P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant”...*, s. 428.

<sup>78</sup> F. Kuntze: *Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik*. Heidelberg 1906.

<sup>79</sup> P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant”...*, s. 434.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem.

wartościom i użył w nim pojęcia „system otwarty”, a ponadto książkę poruszającą problem psychologii<sup>82</sup>.

Natorp przywołuje zarzuty Baucha zawarte w jego książce, które odwołują się do rozumienia systemu, i pisze: „Wprawdzie, z Rickertem, rozważa on sam system pojęć transcendentalnych jako otwarty, nietrwały (*starres*), a tym samym system filozofii, jako system w ogóle, jako ideę, jako wieczne zadanie. Ale przecież same pojęcia musiałyby być rozumiane jako niezmiennie (*wandellose*), wieczne, nieruchome pryncypia wiecznego ruchu twórczości kulturowej. System musiałby być zamknięty ze względu na wzajemną relację pojęć, choć nie sztywny, lecz otwarty w sensie całości”<sup>83</sup>. Innymi słowy, na co zwraca uwagę również Natorp, Bauch przywołuje tu poglądy z artykułu zawartego w „Kant-Studien” i dostrzega w stanowisku Natorpa niebezpieczeństwo realizmu pojęciowego, a ponadto krytykuje odwołanie się do Cantora, który wprawdzie był wielkim matematykiem, ale odwołanie Baucha nazywa Natorp „przynajmniej nieostrożnym, ponieważ Cantor całkowicie niepotrzebnie swoją cudowną teorię matematyczną obciążył raczej szkodliwą dla samej sprawy kwestią niemożliwej do utrzymania filozofii, a mianowicie (według pospolitego ujęcia platońskiego) realizmem pojęć”<sup>84</sup>. Natorp odwołuje się ponadto do swoich rozważań dotyczących tego, co jest, gdzie między innymi pisze: „Byt myślenia może być tylko bytem relacji (*Beziehung*); właśnie relacja »jest«, ostatecznie tylko ona”<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> P. Natorp: *Philosophie und Psychologie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 176–202; Idem: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912. (Nachdruck: Amsterdam 1965).

<sup>83</sup> P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant”...*, s. 435.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> P. Natorp: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2. Aufl. Göttingen 1918, s. 40.

Przy okazji nawiązania do Cantora rozwija również dyskusję na temat tego, co to znaczy, że coś jest pozaskończone (*Transfinite*). Natorp próbuje to tłumaczyć w następujący sposób: „Ja sam często porównywałem »ideę« z »nieskończenie odległym (*unendlichfernen*) punktem« matematyki. Porównanie to odpowiada porównaniu tego, co pozaskończone (*des Transfiniten*). Ale nieskończenie odległy punkt nie »leży« gdzieś »po tamtej stronie« (*jenseits*) skończenia odległego punktu. To po tamtej stronie i to leżenie (które przecież dla autora stanowi *tertium comparationis*) ani tu, ani w tym, co pozaskończone (*beim Transfiniten*), nie ma naukowo uchwytneho sensu, jest to całkowicie niematematyczny mistycyzm, o którym niefilozofująca matematyka słusznie nie chce nic wiedzieć”<sup>86</sup>.

## 5

Bauch powraca do recenzji Natorpa, ale powrót ten jest raczej jedynie przypomnieniem jego dawnych argumentów, których użył już w artykule zamieszczonym w „Kant-Studien” oraz w książce poświęconej Kantowi. Pierwszy spośród nich odnosi się do faktu, że „już Kant mówi o tym, że kategorie przedstawiają »system« i że w literaturze idącej śladem Kanta aż do bezpośredniej teraźniejszości bez ogródek i wprost mówi się o systemie kategorii, oczywiście bez dokładnego uświadomienia sobie, pod jakim względem tworzą one system”<sup>87</sup>. Od razu Bauch dodaje: „Przy tej okazji myślę przede wszystkim o Natorpie”<sup>88</sup>. Oczywiście, myśli Bauch o artykule Kant

<sup>86</sup> P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant”...*, s. 436.

<sup>87</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 207.

<sup>88</sup> Ibidem.

a szkoła marburska oraz o recenzji swojej książki, ale problem systemu porusza Natorp również w dziele z roku 1910 poświęconym logicznym podstawom czystego przyrodoznawstwa, w którym podejmuje problem systemu otwartego. Interesujące, że czyni to trzy lata wcześniej niż Rickert. Punktem odniesienia jest jednak dla Natorpa, jak była już o tym mowa, nie Cantor, lecz Giuseppe Veronese. To ważne dlatego, że Bauch — jak już wspomniano — odwołuje się do Cantora, a Natorp trwa w przekonaniu, że Veronese jest „najbardziej znaczącym następcą”<sup>89</sup> Cantora. Natorp, odwołując się do Veronesego, podkreśla znaczenie charakterystyki systemu, jakiej ten dokonuje. Natorp pisze: „Definiuje on homogeniczność jednowymiarowego systemu tym sposobem: że dla dowolnego, ujętego w określonym kierunku segmentu systemu o dowolnym elemencie tego samego systemu, istnieje przede wszystkim w tym samym kierunku identyczny mu, tzn. pojęciu, a mianowicie całemu pojęciu, zgodny segment. Kiedy później do tego »homogenicznego« systemu zostanie dołączona jeszcze dalsza własność, tak iż jako całość w swych obu kierunkach, wzięta z jakiegoś elementu, pozostaje identyczna sama z sobą, to Veronese tak scharakteryzowany system nazywa »w położeniu swoich części identycznym« systemem. Wraz z tymi warunkami zgadza się kolisty kształt systemu: tak zdefiniowany system może być otwarty bądź zamknięty”<sup>90</sup>. Sam Veronese analizuje problem systemu w swym dziele poświęconym geometrii i tam też — wcześniej, niż uczynili to Natorp czy Rickert — posługuje się pojęciem systemu otwartego i systemu zamkniętego<sup>91</sup>, a ponadto używa sformułowania, które brzmi: „[...] w położeniu swoich części iden-

---

<sup>89</sup> P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...*, s. 171.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 226–227.

<sup>91</sup> Zob. G. Veronese: *Grundzüge der Geometrie...*, s. 65 (§ 63); s. 74 (§ 69).

tycznego systemu”<sup>92</sup>. Veronese próbuje zatem zdefiniować system i między innymi posługuje się następującymi sformułowaniami:

- „Zamknięty system wymiaru można rozważać jako odcinek koła (*Segment*), którego końce zbiegają się z dowolnym elementem systemu”<sup>93</sup>.
- „System wymiaru, który ma pierwszy element i jest nieograniczony, pozostaje zawsze otwarty”<sup>94</sup>.

Innymi słowy, Natorp, odwołując się do książki Giuseppe Veronesego podkreśla trudności z ujęciem systemu zgodnym z ustaleniami, jakich dokonał Cantor. Bauch z kolei pisze: „Kategorie, w tym prawie wszyscy logicy są zgodni z Kantem, muszą więc stanowić system. System zaś oznacza związek (*Zusammenhang*)”<sup>95</sup>. Związek ten jest, zdaniem Bauchy, widoczny w ujęciu Kanta, co więcej, sam Kant widzi tu wzajemne odniesienie. Bauch odwołuje się zarazem do Natorpa, potwierdzając jego stanowisko i pisze: „To, że między kategoriami istnieje wzajemne odniesienie (*Wechselbezug*), to — jak powiedziano — wyrażało się już także u Kanta tym, że ujmował je jako »system«. Naturalnie, jego błąd polegał na tym, że ten »system«, zamiast rozumieć go jako właściwe wzajemne odniesienie, pojmował jako przedłożonego coś zewnętrznego w skończonej liczbie dwunastu. Na ten błąd pewnie najbardziej usilnie i najbardziej gruntownie skierował krytykę Natorp. Natorp po raz pierwszy uchwycił właściwie myśl o systemie kategorii jako »jedności nie w znaczeniu niewzruszonej liczby zasad, albo wprowadzie uporządkowanego, ale przecież w tym uporządkowaniu znowu niewzruszonego systemu, co właśnie widać w ujęciu Kanta, lecz jedności dzięki korelacji, która

---

<sup>92</sup> Ibidem, s. 75 (§ 70).

<sup>93</sup> Ibidem, s. 65 (§ 63).

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 207–208.

nie wyklucza rozwoju, i to rozwoju w nieskończoność». Tutaj to, co właściwe myśli Kanta, zostało ujęte w »korelacji«. Rzeczywiście tkwi ona w myśli systemu<sup>96</sup>.

Wyłania się tu jednak pewien problem, gdyż Bauch przypisuje Natorpowi takie ujęcie Kanta, zgodnie z którym ten ostatni rozumie poznanie jako nieskończone zadanie — w duchu szkoły marburskiej — a więc „system nie może uporczywie obstawać w trwałej (*starren*) skończoności do skończonej liczby”<sup>97</sup>. Problem nie zostaje w istocie rozwiązany, gdyż Bauch powraca do dawnych argumentów. Podkreśla, że zgadzał się i zgadza się z Natorpem w ostatniej kwestii, ale późniejsze argumenty Natorpa go nie przekonują i pisze: „Wskutek poznania, rozumianego całkowicie jako »nieskończone zadanie« w znaczeniu Kanta, w rzeczywistości otwiera się także konieczność nieskończoności systemu kategorii”<sup>98</sup>. W rezultacie chodzi więc o „jak” owej zmiany systemu kategorii i tutaj Bauch dostrzega różnicę między nim a Natorpem. Bauch ponownie odnosi się do Georga Cantora, a ściślej: do jego rozróżnienia między tym, co potencjalnie nieskończone, i tym, co aktualnie nieskończone. „Pomimo istotnej odmienności pojęć potencjalnej i aktualnej nieskończoności, kiedy pierwsze oznacza zmienną skończoną, ponad wszystkie skończone granice wyrażającą wielkość, drugie zaś w sobie stałe, niezmiennie, jednakże leżące poza wszelkimi skończonymi wielkościami *quantum*, niestety zbyt często zdarza się, że jedno zostaje zamienione z drugim”<sup>99</sup>. Bauch dodaje, że system

---

<sup>96</sup> Ibidem, s. 209. Fragment z Natorpa pochodzi z P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 255 (zob. przypis 21).

<sup>97</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 209.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>99</sup> „Trotz wesentlicher Verschiedenheit der Begriffe des potenzialen und actualen Unendlichen, indem ersteres eine veränderliche endliche, über alle endliche Grenzen hinaus wachsende Größe, letzteres ein in sich festes, constantes, jedoch

kategorię ujmując w znaczeniu Georga Cantora „aktualnej nieskończoności”<sup>100</sup>, a zatem może nie tyle zdaje się modyfikować stanowisko zaprezentowane w opublikowanym na łamach „Kant-Studien” artykule *Über den Begriff des Naturgesetzes*, ile jest już jednoznacznie zwolennikiem nieskończoności aktualnej.

Swoje ujęcie nieskończoności próbuje wytłumaczyć Bauch następująco: „Aby poznawanie w swym subiektywnym odniesieniu mogło postępować do nieskończoności, w nieskończoności jako takiej muszą więc panować obiektywna ważność, jedność, związek, stałość i niezmiennność samych odniesień. Wtedy kategorie nie muszą podpadać zmianie, która musiałaby przecież oznaczać także poświęcenie wszystkich określeń poznania, a ostatecznie samej jego przedmiotowości”<sup>101</sup>. Problemem staje się więc nieskończoność nawet nie w rozumieniu Cantora, do której odwołuje się Bauch, lecz w ogóle jej rozumienie w znaczeniu „wiecznego zadania”, do którego to pojęcia często odwołuje się Natorp<sup>102</sup>. Bauch tymczasem jest przekonany, że trzeba odróżnić te dwie kwestie, a mianowicie nieustanny postęp poznania od zmian w ujęciu kategorii, i stwierdza: „Wieczny ruch nauki i jej postęp do nieskończoności dają się zrozumieć jedynie na podstawie nieskończonego związku nieruchomych pryncypiów tego ruchu”<sup>103</sup>. Bauch przytacza tu fragment z *Über den Begriff des Naturgesetzes*, cytowany w przypisie 21, i poczynio-

---

jenseits aller endlichen Größen liegendes Quantum bedeutet, tritt doch leider nur zu oft der Fall ein, daß das eine mit dem andern verwechselt wird”. G. Cantor: *Zur Lehre vom Transfiniten...*, s. 7.

<sup>100</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 211.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Zob. P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant”...*, s. 435.

<sup>103</sup> „Die ewige Bewegung der Wissenschaft und ihr Fortgang ins Unendliche läßt sich allein verstehen aus einem unendlichen Zusammenhange unbewegter Prinzipien dieser Bewegung”. B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 211.

ne tam odróżnienie *Geschlossenheit* od *Abgeschlossenheit* odnosi do Rickerta, stwierdzając: „»Otwartość« pozostałyby więc w przeciwieństwie do zakończonego skończenia, ale nie do zamknięcia i niezmienności. Zostałyby zagwarantowane stałość i niezmiennosc”<sup>104</sup>. Dodatkowo Bauch przywołuje Maxa Plancka i jego rozumienie „inwariantów” (niezmienników). Podkreśla Bauch, że „stoją one ponad zmiennością postępu poznania i są już zawsze założone, aby ten postęp z jego zmiennymi mógł być także postępem poznania”<sup>105</sup>. W przypisie podkreśla Bauch, że Planck ogranicza się do realności i nie określa kategoryjnego charakteru realności. Tak też pisze Planck: „Te niezmiennie elementy, niezależne od indywidualnych cech intelektu jakiegokolwiek jednostki, stanowią właśnie to, co nazywamy realnością”<sup>106</sup>.

## 6

Bauch tak ujmuje klucz do uchwycenia istoty rozumienia systemu: „Wieczny ruch nauki i jej postęp do nieskończoności dają się jedynie zrozumieć na podstawie nieskończonego związku nieruchomych pryncypiów tego ruchu”<sup>107</sup>. Zatem dwie kwestie są tu kluczowe, a mianowicie postęp nauki oraz nieskończony związek nieruchomych pryncypiów postępu nauki. Pytanie: czy tak rozu-

---

<sup>104</sup> „Die »Offenheit« stünde also zwar im Gegensatz zur endlichen Abgeschlossenheit, aber nicht zur Geschlossenheit und Konstanz. Die Festigkeit und Konstanz bliebe gewahrt”. Ibidem, s. 212.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> M. Planck: *Jedność fizycznego obrazu świata*. W: Idem: *Jedność fizycznego obrazu świata. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. R. i S. Kernerowie. Oprac. W. Krajewski. Warszawa 1970, s. 40.

<sup>107</sup> B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 211.



miany system jest otwarty?. Bauch nie ma wątpliwości, że tak, i przypisuje Natorpowi odmienne rozumienie systemu. Czy jednak tak jest w rzeczywistości i czy Bauch ma rację? Okazuje się bowiem, że problem systemu filozoficznego wiąże się raczej z problemem nieskończoności i to kwestia nieskończoności odgrywa tu rolę kluczową, a ponadto — właśnie ze względu na nieskończoność — ujęcie irracjonalności.

Zaprezentowane analizy prowadzą ostatecznie do wniosku, że rozumienie systemu filozoficznego nie jest proste i należałoby mówić o dwóch różnych jego rozumieniach. Pierwsze byłoby ujęciem go w świetle organizujących go zasad. Drugie natomiast — stanowiące przedmiot analiz Bauch'a i Natorpa — byłoby związane ze sposobem rozumienia jego peryferii.

## Zamiast zakończenia — próba rekapitulacji

### 1

Próba zrozumienia terminu „system” każe się odwołać do jego etymologii, a więc do języka greckiego, w którym występują terminy *σύστημα* oraz *σύστασις*, odsyłające z kolei do czasownika *συνίστημι*, co w języku polskim tłumaczy się następująco:

- *σύστημα* oznacza całość złożoną z różnych części, coś uformowanego, ukształtowanego; jednocześnie oznacza na przykład ustrój (polityczny), stado, oddział (wojska),
- *σύστασις* to zestawianie, układanie, zejście się, zrzeszenie; może to też być: grupa, zespół, układ, budowa,
- *συνίστημι* — czasownik ten oznacza „zestawiać”, „łączyć”, „jednoczyć”, „organizować”, „uporządkować”, ale też (w stronie biernej): „stać razem”, „być sprzymierzonym”, „schodzić się”.

Zatem w pojęciu systemu zawarte jest raczej przekonanie, że zachodzi potrzeba uporządkowania naszych poznań. Jednocześnie chodzi tu o jeden jedyny element systemu, który nie budzi wątpliwości — o to, że poznanie muszą być uporządkowane. Pozostałe elementy układan-

ki nie są już tak jednoznaczne. Problematyczność pojęcia systemu wzmagą się wtedy, kiedy uświadomić sobie, że rapsodia — zarzut formułowany pod adresem Kanta — również jest układem, a więc w jakimś sensie systemem. „Rapsodyczność” — taki zarzut formułują wobec filozofii Kanta jego następcy — polega na tym, że nie ma jednej zasady. Nicolai Hartmann bardzo mocno podkreśla, że „rapsodyczność” charakteryzująca filozofię Kanta wcale nie jest jej wadą.

Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy przyczyny określania systemu Kanta mianem rapsodycznego. Marek J. Siemek tłumaczy zamysł Fichtego następująco: „Całe przekształcenie »krytyki« w »system« polega właśnie na tym: idzie nie o takie lub inne porządkowanie wyników refleksji Kanta, lecz o zgłębienie jej przesłanek; idzie o samą naturę aktów myślenia »krytycznego« raczej niż o pełniejszą prezentację jego wytworów”<sup>1</sup>. Zatem dwie kwestie są tu istotne: wykroczenie poza Kanta, które dokonuje się kosztem krytyki, oraz to, że wykroczenie owo narusza ideę systemu zawartą w „porządkowaniu wyników”. Problem systemu to właśnie problem porządkowania wyników i niczego więcej. Problem wykroczenia poza owo porządkowanie jest już problemem metafizycznym, a to znaczy, że wykroczenie poza Kanta ma charakter radykalny i dokonuje się kosztem systemu. Pytanie więc brzmi: czy jest sens, by budując bardziej „zwięzły” system, poświęcić krytyczne osiągnięcia Kanta?. Nie mieli z tym problemu ci, którzy nie zrozumieli zamysłu filozofa z Królewca.

Rapsodyczność systemu Kanta ujawnia się również wtedy, kiedy za Krijnenem uświadomimy sobie, że w ujęciu autora *Krytyki czystego rozumu* krytyka poprzedza sys-

---

<sup>1</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 300—301.

tem<sup>2</sup>. Kant pisze: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”<sup>3</sup>. Oznacza to, że filozofia transcendentalna nie jest identyczna z systemem. Krytyka jest czymś pierwszym, a system tym, co ostatecznie, dodatkowo zaś krytyka powinna ugruntować metafizykę, ponieważ — zgodnie z tezą Kanta zawartą w *Krytyce czystego rozumu* — „Naukę, która określa system pryncypiów poznawczych, określa Kant jako »metafizykę«”<sup>4</sup>. Jest to zgodne z fragmentem z *Architektoniki czystego rozumu*, gdzie czytamy: „Filozofia czystego rozumu zaś jest albo propedeutyką (ćwiczeniem wstępnym), która bada zdolność rozumu co do wszelkiego czystego poznania *a priori* i nazywa się krytyką, albo, po wtóre, jest systemem czystego rozumu (nauką), całym (zarówno prawdziwym, jak pozornym) poznaniem filozoficznym [uzyskanym] w związku systematycznym z czystego rozumu i nazywa się metafizyką”<sup>5</sup>.

W świetle tego, co powiedziano na temat rapsodyczności, można zaryzykować tezę, że nie jest ona wcale największym złem filozofii. Rację zdaje się mieć Nicolai Hartmann, który zwraca uwagę na ślepą uliczkę w badaniach nad Kantem i pisze: „Badanie Kanta rozwinęło prawdziwe współzawodnictwo w odkryciu podobnych [jak w pojęciu »rzeczy samej w sobie« — AJN] »luk«,

---

<sup>2</sup> Zob. Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001, s. 59–60.

<sup>3</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 86 (B 25).

<sup>4</sup> Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 60.

<sup>5</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 586 (B 869).

»sprzeczności«, »niekonsekwencji«<sup>6</sup>. Co więcej, luki te stanowią rezultat konsekwencji problemowej w koncepcji Kanta, którą jego następcy zastępują konsekwencją systemową. Ci drudzy za wszelką cenę dążą do rozwiązania problemów, a tymczasem „możliwość rozwiązania nie jest żadnym kryterium uzasadnienia problemu”<sup>7</sup>. Zasluga Hartmanna polega więc na pokazaniu, że nie ma sprzeczności między dążeniem Kanta a dążeniem jego następców, tyle tylko, że pierwszy kładzie nacisk na problemy, drudzy — na system.

Interesującą propozycję rozwiązania trudności z jednoznacznym ujęciem systemu i rapsodii stanowi przedstawiona przez Romana Ingardena w *Sporze o istnienie świata* koncepcja systemu względnie izolowanego. Ingarden pisze: „System zaś jest względnie izolowany, jeżeli jest tylko czasowo i pod pewnym względem »izolowany«, i to zawsze tylko do pewnej określonej granicy, albo lepiej: do pewnego określonego stopnia jest izolowany, natomiast pod innymi względami izolowany nie jest”<sup>8</sup>. Oznacza to, że system może być pojęty jako nieciągły *resp.* rapsodyczny i stanowi dowód tego, że rapsodyczność wcale nie jest wadą. Literatura polska doczekała się ponadto niezwykle ważnej propozycji teoretycznej autorstwa Tomasza Komendzińskiego, który w odniesieniu do systemu uznaje konieczność rozróżnienia dwóch pojęć: „System filozofii nie jest odpowiednikiem systemu filozoficznego. Pierwsze pojęcie dotyczy każdej koncepcji filozoficznej, bowiem każda posiada pewną strukturę (nie zawsze świadomie kształtowaną przez autora). System

---

<sup>6</sup> N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 341.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 343.

<sup>8</sup> R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 3: *O strukturze przy czynowej realnego świata*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981, s. 112.

filozoficzny zaś jest zazwyczaj świadomym formułowaniem spójnej koncepcji w obszarze wszystkich dyscyplin filozoficznych. Charakteryzuje go więc dążenie do spójności oraz pełności”<sup>9</sup>.

## 2

Niewątpliwie, system jest pojęciem wieloznacznym, a wieloznaczność ta wyraża się przynajmniej w jego trzech rozumieniach, ponieważ system może być rozumiany:

- jako zespół wzajemnie powiązanych tez, zorganizowanych wokół zasady naczelnej;
- jako zespół wzajemnie powiązanych tez, przy czym organizacja ta sama w sobie nie determinuje jeszcze całości; różnica polega na tym, że w pierwszym wypadku system byłby zamknięty, w drugim — otwarty;
- jako system wzajemnie powiązanych tez w drugim znaczeniu — otwarty, którego cechą charakterystyczną jest otwartość; otwartość ta jednak nie wyczerpuje się w ramach uznanego systemu twierdzeń, lecz jest równoznaczna z możliwością jego rozszerzenia.

System — jak przedstawia to Geert Edel w swych analizach poświęconych rozumieniu systemu przez Cohena — może więc być zamknięty w znaczeniu mocnym (Hegel), słabym (Kant) lub otwarty (Cohen). Pytanie jednak, czy rozumienie systemu, jakie proponuje Edel, jest adekwatne, niech na razie pozostanie bez odpowiedzi.

Podobne wątpliwości budzi problem naczelnej zasady resp. naczelnych zasad. Czy istnienie systemu wymaga

---

<sup>9</sup> T. Komendziński: *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C.S. Peirce'a między precepcją i recepcją*. Toruń 1996, s. 8, przypis 4.

jednej jedynej zasady, dzięki której można by wytłuma-  
czyć całą rzeczywistość, czy też zasad musi być więcej?  
To również istotny element sporu o system.

### 3

Problem wymaga też odpowiedzi na pytanie o to, jaka relacja zachodzi między tym, co systematyczne, a tym, co systemowe. Innymi słowy — na pytanie, czy filozofia systematyczna jest filozofią systemową. Odpowiedź na tak postawione pytanie w zasadzie powinna być negatywna i winna brzmieć następująco: nie, filozofia systematyczna nie jest filozofią systemową. Pierwsza dotyczy postępowania badawczego, a więc metody filozofowania, konsekwencji w jej realizacji, druga natomiast — rezultatu tego postępowania. Jest zatem, przynajmniej hipotetycznie, możliwość zbudowania systemu filozoficznego na drodze niesystematycznej. Ale też *vice versa*: istnieje filozofia systematyczna, która nawet nie dąży do zbudowania systemu. Hartmann uzna, że jest to właśnie filozofia systematyczna *par excellence*.

Wprawdzie Harald Holz wyciąga wniosek z rozważań Nicolaia Hartmanna, że nie może on rozwiązać problemów nauki, gdyż dla filozofii pozostaje „tylko pole problematycznych reszt”<sup>10</sup>, ale wniosek ten jest nieuprawniony. Hartmann bowiem nie definiuje filozofii jako pola problematycznych reszt, lecz raczej w duchu Kanta po-

---

<sup>10</sup> H. Holz: *Die Philosophie vor der Herausforderung einer formalen Universalwissenschaft. Einige vorbereitende Überlegungen zur Systematik der Philosophie im kritischen Blick auf Leibniz und Hegel*. In: *Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 78.

strzegającego metafizykę jako „pole bitwy [...] niekończących się nigdy sporów”<sup>11</sup>. W pierwszym zdaniu *Przedmowy* do wydania pierwszego *Krytyki czystego rozumu* (1781) czytamy: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych pytań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”<sup>12</sup>. Jeżeli więc ktoś próbuje zinterpretować filozofię Hartmanna w sposób, w jaki czyni to Holz, dowodzi, że nie zna Kanta.

Jest to wniosek tym bardziej zasadny, że w *Prolegomenach*... Kant mówi o kłopotach z metafizyką: „Jeżeli metafizyka jest nauką, to dlaczego nie może uzyskać, jak inne nauki, powszechnego i trwałego uznania?”<sup>13</sup>. Trudności z uchwyceniem istoty filozofii systematycznej w ujęciu Hartmanna mają więc swe źródło w niezrozumieniu zamysłu Kanta.

#### 4

Próby zrozumienia filozofii Kanta szły w kilku kierunkach, spośród których jedynie filozofowie pokantowscy zmierzali do tego, aby za wszelką cenę zbudować system. Przekonanie, że filozofia musi przybrać postać systemu, aby być nauką, podzielali neokantyści, ale już ich uczniowie — niekoniecznie. Takie antysystemo-

---

<sup>11</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 8 (AA IV, 7).

<sup>12</sup> Ibidem, s. 7 (AA IV, 7).

<sup>13</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 4 (AA IV, 255).



we ujęcia filozofii można znaleźć między innymi w tekstach Hartmanna, ale brak ich w dorobku innego ucznia marburczyków, a mianowicie Ernsta Cassirera. Zresztą filozofowie podejmujący problem systemu popełniają błąd zbytniego uogólnienia polegający na tym, że sprzeciwiają się rozumieniu systemu kulminującego w jednej zasadzie, a tymczasem są postrzegani jako przeciwnicy systemu filozoficznego w ogóle.

Kluczem do zrozumienia nieporozumienia jest ujęcie systemu Hegla. Skoro bowiem system identyfikuje się z filozofią Hegla, to odrzucając filozofię Hegla, odrzuca się również system. Nie odrzuca się systemu w ujęciu Hegla, ale odrzuca się system w ogóle. Jeszcze inną drogę obierają ci, którzy będą akcentować odmiennność filozofii Immanuela Kanta, twórcy transcendentalizmu, od wysiłków podejmowanych w ramach filozofii pokantowskiej oraz w idealizmie niemieckim. W tym celu nie poszukuje się za wszelką cenę — jak czyni to na przykład Fichte — dowodu, że filozofia Kanta wymaga dopełnienia i że to właśnie on jest autorem tego dopełnienia. Interesująca jest w tym względzie uwaga ucznia Hegla Carla Ludwiga Micheleta, który w roku 1870 pisze: „Wszyscy działający po Heglu filozofowie, którzy chcieli zbudować nowy system: Krause, Herbart, Schopenhauer itd., nie byli w stanie obalić systemu Hegla. A przecież system można tylko wyprzeć innym systemem”<sup>14</sup>. Interesujące, że Michelet wspomina tu Karla Christiana Friedricha Krausego (1781–1831), który nie odgrywa wielkiej roli w filozofii światowej, choć jest myślicielem popularnym w Hiszpanii. Ciekawe jest również to, że bywa on postrzegany w kontekście systemu<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> C.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*. Leipzig 1870, s. 56.

<sup>15</sup> Zob. D. Leszczyna: *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław 2011, s. 74–78.

Nicolai Hartmann protestuje nie przeciwko systemowi, lecz przeciwko takiemu filozofowaniu, które z założenia jest myśleniem systemowym. Protest ten nie jest dla Hartmanna osobliwy, choć oczywiście stanowi ważny głos w dziejach filozofii. Interesujące okazuje się jednak to, że Paul Natorp może tu być postrzegany jako poprzednik Hartmanna. Hartmann pisze: „Ale na ogół przecież właśnie systemy są wytworem z góry przyjętych koncepcji, przesądów i konstrukcji, czyli w istocie one właśnie są błędami filozofii, tym, co w niej przemija lub co najmniej jest wątpliwe. W ten sposób nie tyle więc wykładano dzieje ludzkiego poznania, ile dzieje ludzkich błędów. Tak pojmowana i tak wyłożona historia filozofii jest dopiero owym pokazanym przez Kanta »kroczeniem po omacku«, któremu jeszcze brak »pewnej drogi badania naukowego«”<sup>16</sup>. Hartmannowskie odwołanie się do Kanta nie jest przypadkowe, gdyż daje on wyraz przekonaniu, że filozofia myśliciela z Królewca jest pod tym względem wzorcowa, to znaczy system powstaje w rezultacie filozofowania, a nie zostaje uprzednio założony.

Dzieje filozofii nie muszą być ujmowane jako dzieje systemów filozoficznych — tak zdaje się brzmieć formuła stanowiąca fundament Hartmannowskiego rozumienia systemu.

---

<sup>16</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 19. Fragment z *Krytyki czystego rozumu* pochodzi z początkowych fragmentów *Przedmowy do drugiego wydania*. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 21 (B, VII).

Warunek *sine qua non* systemu stanowi rozumienie filozofii jako nauki, w innym wypadku powstaje całe mnóstwo systemów w rozumieniu Ingardenowskim, a więc systemów względnie izolowanych. Tylko filozofia naukowa może być ujęta w system, natomiast filozofia będąca przejawem światopoglądu — nie.

Kryterium prawdziwości systemu nie może w żaden sposób stanowić jego popularność, odwoływanie się do niego. Taką strategię przyjęli uczniowie Hegla, akcentujący nieustanne odwoływanie się do systemu mistrza. Chodzi o reprezentantów heglowskiego centrum, którzy w tym samym — jubileuszowym roku 1870 wydali książki poświęcone mistrzowi. [Johann] Karl [Friedrich] Rosenkranz (1805—1879) opublikował książkę stanowiącą polemikę z bardzo znanym dziełem Rudolfa Hayma *Hegel und seine Zeit*<sup>17</sup>. Rosenkranz dwa razy odpowiadał Haymowi, najpierw — w rok później<sup>18</sup>, a następnie — właśnie w roku 1870<sup>19</sup>. Z kolei Carl Ludwig Michelet (1801—1893) opublikował dzieło o wiele mówiącym tytule: *Hegel, niewątpliwie światowy filozof (Hegel, der unwider-*

<sup>17</sup> R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857.

<sup>18</sup> K. Rosenkranz: *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlin 1858.

<sup>19</sup> K. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig 1870.

*legte Weltphilosoph*). Wystarczy przywołać dłuższy *passus* z książki Rosenkranza, aby się przekonać, że w taki sposób nie można bronić systemu.

„Jeśli się spojrzy na całą prowadzoną polemikę przeciwko systemowi Hegla, to wynika z niej, że ona sama ma się tak dobrze jak nigdy przed nim. Fichte, Weisse, Ulrici, Wirth, Carrière, Baader oskarżyli go o panteizm; Leo — o ateizm; Hengstenberg i wielu innych teologów — o niechrześcijaństwo; austriacki inspektor szkolny Exner, herbartysta, o nienaukowość w psychologii; Allihn, herbartysta w Halle, w piśmie skierowanym przeciwko mojej *Pädagogik* — o korumpowanie młodzieży; Schubarth z Jeleniej Góry z powodu jego nauki o monarchii konstytucyjnej — o zdradę stanu wobec monarchii pruskiej; Stahl z powodu jego politycznego racjonalizmu; Ruge i Haym z powodu jego reakcyjnych ciągów; Feuerbach z powodu jego spirytualizmu; katolicy z powodu jego niewiary i jego rewolucyjnych skłonności; wszystkie partie ze względu na jego pełną sprzeczności metodę. Można odnieść wrażenie, że po tak wielu i tak wielostronnych porażkach, których rzekomo doznał — kiedy słyszało się mowę jego przeciwników — musiał się rozbić w pył. Mimo to się trzyma; mimo to pozostaje bezustannie przedmiotem powszechnej uwagi; mimo to jego przeciwnicy dalej żywili się polemiką z nim; mimo to narody romańskie poszły jeszcze dalej w dążeniu do jego przywłaszczenia, co więc oznacza, że system Hegla ciągle stanowi centrum filozoficznej agitacji. Także teraz żaden inny system nie doświadcza takiego powszechnego uznania; także jeszcze teraz żaden inny system w równym stopniu nie zwrócił wszystkich innych systemów przeciwko sobie; żaden inny — bez uszczerbku dla jego osobliwości — nie ujawnia takiej gotowości i możliwości przyjęcia wszelkich prawdziwych postępów nauki”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 317.

Wygląda to na taktykę szkoły, ponieważ w taki sam sposób broni Hegla Michelet, który w odniesieniu do swego mistrza jest nieobiektywny i — jak Rosenkranz — uznaje go za geniusza, którego nie można prześcignąć. Wypada przypomnieć fragment przytoczony już w rozdziale drugim: „Hegel jest jednak nienaruszalny, ponieważ nie stworzył jednostronnego systemu filozofii, lecz po prostu ujrzał prawdę jedynie w totalności poszczególnych stron”<sup>21</sup>. Z jednego powodu teza ta nie ociera się o bałwochwalstwo, a mianowicie dlatego, że już nim jest, jest wyrazem bezkrytycznego uwielbienia dla Hegla. Natomiast niewiele ma wspólnego z prawdziwością bronionego systemu.

## 8

Fragmentaryczność przedstawionych koncepcji ujawnia się również wtedy, kiedy czyta się na przykład rozważania Aloisa Riehla. „Wraz z filozofią krytyczną zamknięto erę filozofii systemowej”<sup>22</sup> — pisze on, potwierdzając, że rozumienie systemu pozostaje zazwyczaj w opozycji do filozofii krytycznej. Carl Siegel wylicza trzy tendencje, które Riehl uznaje za prowadzące do filozofii nienaukowej: „1) roszczenie filozofów, aby przekazać zamknięty system wiedzy o świecie; 2) lekceważenie doświadczenia i deprecjację świata zmysłowego, w odniesieniu do którego — analogicznie — ustala się ważność odkrywanego

---

<sup>21</sup> C.L. Michelet: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph...*, s. 2.

<sup>22</sup> A. Riehl: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*. In: Idem: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 244. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 426.

świata tego, co ponadzmysłowe: filozofia jako metafizyka i skłonność (*Zug*) do transcendencji. Wreszcie 3) wmiesza-  
nie potrzeb praktycznych, określonych jedynie tendencją  
do uczuciowego i woliatywnego poglądu na życie, do teo-  
retycznego rozważania świata”<sup>23</sup>.

Moritz Löwi (1891–1942), uczeń Richarda Hönigswal-  
da, zwraca uwagę na wielość systemów w kontekście  
poglądów Aloisa Riehla, innego reprezentanta neokan-  
tyzmu realistycznego. Dodatkowo podkreśla złożoność  
procesu poznania i stwierdza: „Każdy element pojęcia  
poznania [...] tylko dzięki terminom »synteza — system«  
może zostać precyzyjnie zdefiniowany”<sup>24</sup>. Postrzeganie  
systemu przez pryzmat syntezy powoduje, że — jak  
wcześniej zauważa Löwi — „system jednak na pew-  
no jest całością”<sup>25</sup>.

## 9

Ostateczny rezultat jest więc *par excellence* filozoficzny,  
ponieważ nie pozwala wysunąć jednoznacznych wnio-  
sów.

---

<sup>23</sup> C. Siegel: *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukan-  
tianismus*. Graz 1932, s. 117.

<sup>24</sup> M. Löwi: *Zum Problem der Ganzheit. Synthesis und System*.  
Breslau 1927, s. 22.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 6.



## Literatura

- Althaus H.: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. München—Wien 1992.
- Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
- Bakradze K.: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kudero-wicz. Warszawa 1965.
- Bauch B.: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.
- Bauch B.: *Über den Begriff des Naturgesetzes*. „Kant-Studien“ 1914, Bd. 19, s. 303—337.
- Bauch B.: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923.
- Baumgartner H.-M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Einleitung zur Lektüre. 4. Aufl. Freiburg—München 1996.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Brożek B., Hohol M.: *Umysł matematyczny*. Kraków 2014.
- Cantor G.: *Zur Lehre vom Transfiniten. Gesammelte Abhandlungen*. Erste Abtheilung. Halle—Salle 1890.
- Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin 1906.
- Cassirer E.: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2008.
- Cohen H.: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883.
- Cohen H.: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Berlin 1915.



- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896, s. XV–LXXVI.
- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. 437–535.
- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 5: I. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. II. *Einleitung mit kritischem Nachtrag Zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. 6. Aufl. Mit Einführung von H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2005, s. 1–125.
- Cohen H.: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.
- Cohen H.: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. Berlin 1885.
- Cohen H.: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.
- Cohen H.: *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. verbess. Aufl. Berlin 1914.
- Cohen H.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929.
- Dadaczyński J.: *Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki*. Kraków 2002.
- Dilthey W.: *Fragmente aus dem Nachlass*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur geschichte des deutschen Idealismus*. Leipzig–Berlin 1921, s. 191–282.
- Dilthey W.: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur geschichte des deutschen Idealismus*. Leipzig–Berlin 1921, s. 1–187.
- Ebbinghaus J.: *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig 1910.
- Edel G.: *Hypothese: Die Grundlegung ist die Grundlage. Hermann Cohens tiefste Einsicht*. In: *Wissenschaftsphilosophie im Neukan-*

- tianismus. Ansätze — Kontroversen — Wirkungen. Hrsg. von Ch. Krijnen, K.W. Zeidler. Würzburg 2014, s. 57–79.
- Edel G.: *Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs*. In: *Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 43–56.
- Edel G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg—München 1988.
- Fichte J.G.: *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Aneks przełożył J. Garewicz. Warszawa 1996, s. 500–569.
- Fichte J.G.: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. „Philosophisches Journal” 1797, Bd. 5, s. 1–47. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 419–449.
- Fichte J.G.: *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Aneks przełożył J. Garewicz. Warszawa 1996, s. 467–499.
- Fichte J.G.: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Weimar 1794. W: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 29–81.
- Fichte J.G.: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Königsberg 1792. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 5. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 29–81.
- Fichte J.G.: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*. „Philosophisches Journal” 1797, Bd. 5, s. 319–378 oraz Bd. 6, s. 1–40. In: Idem: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 453–518.
- Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011.
- Fiorato P.: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.
- Fritzsche R.A.: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922.
- Günther H.: *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972.
- Hartmann N.: *Alte und neue Ontologie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 333–337.

- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.
- Hartmann N.: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 3–59.
- Hartmann N.: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 339–345.
- Hartmann N.: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 325–362.
- Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 13–71.
- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin–New York 1974.
- Hartmann N.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1–51.
- Hartmann N.: *Systematyczna autoprezentacja*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 73–134.
- Haym R.: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857. (Nachdruck: Hildesheim 1962).
- Hegel G.W.F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Bezug auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. 1stes Heft. Jena 1801.
- Hegel G.W.F.: *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: Idem: *Werke*. Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986, s. 170–187.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. A. Landman. Przejrzał M. Pańków. Warszawa 2011.

- Hegel G.W.F.: *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*. In: Idem: *Werke im 20 Bänden*. Bd. 4: *Nürberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986.
- Hegel G.W.F.: *Werke*. Bd. 5: *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z filozofii religii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2006.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. T. 3. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 2002.
- Hegels „*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*” (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß. Hrsg. von H. Drüe u.a. Frankfurt am Main 2000.
- Holz H.: *Die Philosophie vor der Herausforderung einer formalen Universalwissenschaft. Einige vorbereitende Überlegungen zur Systematik der Philosophie im kritischen Blick auf Leibniz und Hegel*. In: *Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 77–106.
- Holzhey H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel–Stuttgart 1986.
- Holzhey H.: *Einführung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 5: I. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. II. *Einleitung mit kritischem Nachtrag Zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. 6. Aufl. Mit Einführung von H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2005, s. 7\*–30\*.
- Holzhey H.: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 37–59.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. T. 3: *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981.
- Jacobi F.H.: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Ein Gespräch. Breslau 1787.
- Jacobi F.H.: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1875.
- Jaspers K.: *Die großen Philosophen*. München–Zürich 2013.

- Kant I.: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von O. Buek. In: I. Kant: *Werke*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von E. Cassirer. 2. Aufl. Berlin 1922, s. 177–231.
- Kant I.: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 193–251.
- Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. In: Idem: *Werke*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Berlin 1911.
- Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)*. In: Idem: *Werke*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)*. *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2. Toruń 2013.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984.
- Kant I.: *Logik*. In: Idem: *Werke*. Bd. 9: *Logik — Physische Geographie — Pädagogik*. Berlin—Leipzig 1923, s. 1–150.
- Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.
- Kant I.: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń 2011, s. 279–622.
- Kant I.: *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*. Tłum. J. Czekańska i inni. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Toruń 2012, s. 187–245.
- Kant I.: *Physische Geographie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften (AA)*. Bd. 9: *Logik — Physische Geographie — Pädagogik*. Berlin—Leipzig 1923, s. 151–436.
- Kant I.: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądenia”*. Tłum. J. Nowotniak. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1993, t. 6, s. 13–55.
- Kant I.: *Pierwsze Wprowadzenie do „Krytyki władzy sądenia”*. Tłum. J. Nowotniak. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Wyd. J. Nowotniak, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 45–100.
- Kant I.: *Pisma teleologiczne*. Wyd. J. Nowotniak, M. Żelazny. Toruń 2000.

- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchozewska. Warszawa 1993.
- Knittermeyer-Götte G.: *Zur Grundlegung einer transzendental-philosophischen Methode*. „Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie” 1922–1923, Bd. 11, s. 329–361.
- Komendziński T.: *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C.S. Peirce’a między precepcją i recepcją*. Toruń 1996.
- Kozłowski R.: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969.
- Kraus E.: *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin 1916.
- Krijnen Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001.
- Krijnen Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008.
- Kuliniak R., Małyszczek T.: *Wprowadzenie*. W: M. Mendelssohn: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela oraz „Anekssem” zawierającym dyskusję o przyczynach śmierci Mendelssohna*. Red. R. Kuliniak, T. Małyszczek. Wyd. 2. popr. Wrocław 2015, s. 44–52.
- Kuntze F.: *Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntnistheorie*. Heidelberg 1906.
- Landmann M.: *Geleitwort*. In: M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. III–VIII.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Duisburg 1865.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 2. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1870.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umgearb. und verm. Aufl. Winterthur 1875.
- Lask E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 1–274.
- Lask E.: *Gesammelte Schriften*. 3. Bde. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923–1924.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953.

- Leszczyna D.: *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław 2011.
- Levy H.: *Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927.
- Liebert A.: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923.
- Löwi M.: *Zum Problem der Ganzheit. Synthesis und System*. Breslau 1927.
- Löwith K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001.
- Löwith K.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg 1995.
- Marck S.: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. 2. Bde. Tübingen 1931.
- Marck S.: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen 1917.
- Marx W.: *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 66–86.
- Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987.
- Mendelssohn M.: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela oraz „Aneksem” zawierającym dyskusję o przyczynach śmierci Mendelssohna*. Red. R. Kuliniak, T. Małyszczek. Wyd. 2. popr. Wrocław 2015.
- Michelet C.L.: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*. Leipzig 1870.
- Moog W.: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930.
- Natorp P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912. (Nachdruck: Amsterdam 1965).
- Natorp P.: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Forbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 426–459.
- Natorp P.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig–Berlin 1910.
- Natorp P.: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918.

- Natorp P.: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 241–266.
- Natorp P.: *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. 2. Aufl. Göttingen 1918.
- Natorp P.: *Philosophie und Psychologie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 176–202.
- Nietzsche F.: *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1912.
- Nietzsche F.: *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905.
- Nikolaus von Kues: *Dialogus de possest*. In: Idem: *Werke. Neuauflage des Strassburger Drucks von 1488*. Bd. 1. Hrsg. von P. Wilpert. Berlin 1967, s. 643–672.
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.
- Noras A.J.: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.
- Noras A.J.: *Problem historii filozofii. Część druga*. [W druku].
- Noras A.J.: *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011, s. 11–25.
- Noras A.J.: *Rzecz sama w sobie jako problem*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2014, nr 2, s. 135–152.
- Nowotniak J.: *Od Tłumacza*. W: I. Kant: *Pisma teleologiczne*. Wyd. J. Nowotniak, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 102–103.
- Nuzzo A.: *System*. Bielefeld 2003.
- Planck M.: *Jedność fizycznego obrazu świata*. W: Idem: *Jedność fizycznego obrazu świata. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. R. i S. Kernerowie. Oprac. W. Krajewski. Warszawa 1970.
- Plessner H.: *Offene Problemgeschichte*. In: Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk*. Hrsg. von H. Heimsoeth, R. Heiß. Göttingen 1952, s. 97–104.
- Reinhold K.L.: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1: *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena 1790.



- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*. Freiburg i.B. 1892.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928.
- Rickert H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Erste Hälfte. Freiburg i.B.—Leipzig 1896.
- Rickert H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Zweite Hälfte. Tübingen—Leipzig 1902.
- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931.
- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Bd. 2. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1934, s. 237—301.
- Rickert H.: *Geschichte und System der Philosophie*. „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1931, Bd. 40, s. 7—46 i 401—448.
- Rickert H.: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie — Ontologie — Anthropologie*. Tübingen 1934.
- Rickert H.: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen 1924.
- Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*. Freiburg i.B.—Leipzig—Tübingen 1899.
- Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 3. verb. Auflage. Tübingen 1915.
- Rickert H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920.
- Rickert H.: *System der Philosophie*. Teil 1: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921.
- Rickert H.: *Tezy do systemu filozofii*. Tłum. B. Borowicz-Sierocka. W: *Neokantyzm. Tłumaczenie i wybór tekstów B. Borowicz-Sierocka, C. Karkowski*. Wrocław 1984, s. 45—54.
- Rickert H.: *Thesen zum System der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“ 1932, Bd. 21, s. 97—102.  
Przedruk: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihre Vorläufer und Kritiker*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Stuttgart 1982, s. 174—181.
- Rickert H.: *Vom Begriff der Philosophie*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“ 1910, Bd. 1, s. 1—34.
- Rickert H.: *Vom System der Werte*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“ 1913, Bd. 4, s. 295—327.

- Rickert H.: *Zur Lehre von der Definition. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde der philosophischen Facultät der Kaiser-Wilhelms-Universität in Strassburg*. Freiburg i.B. 1888.
- Rickert H.: *Zur Lehre von der Definition*. 3. verb. Aufl. Tübingen 1929.
- Riehl A.: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925.
- Riehl A.: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*. In: Idem: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, s. 227–253.
- Rosenkranz K.: *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlin 1858.
- Rosenkranz K.: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig 1870.
- Schepp A.: *Vorrede des Verfassers*. In: G. Veronese: *Grundzüge der Geometrie von mehreren Dimensionen und mehreren Arten gradliniger Einheiten in elementarer Form entwickelt*. Übers. von A. Schepp. Leipzig 1894, s. V–XXXVIII.
- Schleiden M.J.: *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft: als Antwort auf die Angriffe des Herrn Nees von Esenbeck in der Neuen Jenaer Lit.-Zeitung, Mai 1843, insbesondere für die Leser dieser Zeitschrift*. Leipzig 1844.
- Schnädelbach H.: *Hegel*. Wprowadzenie. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.
- Schnädelbach H.: *Philosophie als spekulative Wissenschaft*. In: *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Hrsg. von H. Drüe u.a. Frankfurt am Main 2000, s. 21–86.
- Sieg U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- Siegel C.: *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*. Graz 1932.
- Siep L.: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main 2000.
- Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
- Stammler R.: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.
- Sternberg K.: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus*. Leipzig 1919.

*Systeme im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993.

Tatarkiewicz W.: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3, s. 347–358.

Twardowski K.: *Wykłady z XIX-wiecznej filozofii niemieckiej*. Wykłady na podstawie maszynopisu przygotowali i opracowali oraz Wprowadzeniem poprzedzili R. Kuliniak i D. Leszczyńska. Rękopis. [W druku].

Veronese G.: *Grundzüge der Geometrie von mehreren Dimensionen und mehreren Arten gradliniger Einheiten in elementarer Form entwickelt*. Übers. von A. Schepp. Leipzig 1894.

Vorländer K.: *H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage*. 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. „Kant-Studien” 1897, Bd. 1, s. 268–272.

Windelband W.: *Die Erneuerung des Hegelianismus*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 260–276.

Windelband W.: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig 1880.

Windelband W.: *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*. Strassburg 1894.

Windelband W.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911.

Zeidler K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalphilosophie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantische Systematik* R. Höningswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1995.

Zocher R.: *Heinrich Rickert zu seinem 100. Geburtstage*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1963, Bd. 17, s. 457–462.

Żelazny M.: *Teleologiczne pisma Kanta poprzedzające „Krytykę władzy sądowniczej”*. W: *I. Kant: Pisma teleologiczne*. Wyd. J. Nowotniak, M. Żelazny. Toruń 2000, s. 7–12.

## Indeks osobowy

- Allihn Theodor 161  
 Althaus Horst 51, 53, 55, 63, 165  
 Archimedes 135  
 Arystoteles 13, 102, 126, 129, 130, 165  
 Aster Ernst von 20, 21, 64, 165  
  
 Baader Franz Xaver von 161  
 Bakradze Konstantin Spiridonowicz 56, 57, 165  
 Banaszkiewicz Artur 15, 126, 170  
 Bauch Bruno 5, 7, 79, **121–150**, 165, 172, 176  
 Baumgartner Hans-Michael 23, 24, 165  
 Berkeley George 19  
 Bęben Dariusz 16, 167, 173  
 Boltzmann Ludwig 97  
 Bornstein Benedykt 11, 126, 157, 171  
 Borowicz-Sierocka Beata 86, 174  
 Bouterwek Friedrich 41  
 Brelage Manfred 6, 7, 165, 171  
 Brożek Bartosz 129, 131, 165  
 Buek Otto 29, 170  
  
 Cantor Georg 123, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 165  
 Carrière Moritz Philipp 161  
 Cassirer Ernst 29, 108, 118, 158, 165, 170  
 Cohen Hermann 5, 11, 24, **93–121**, 122, 123, 127, 131, 140, 155, 165, 166, 167, 169, 172, 176  
 Cohn Jonas 66, 79  
 Cramer Wolfgang 7, 176  
 Czekaiewska Justyna 28, 170  
  
 Dadaczyński Jerzy 131, 166  
 Dilthey Wilhelm 29, 136, 137, 138, 166  
 Drüe Hermann 61, 169, 175  
  
 Ebbinghaus Julius 34, 35, 69, 166  
 Eberhard Johann August 27  
 Edel Geert 93, 94, 96, 107, 113, 114, 115, 119, 123, 155, 166, 167  
 Einstein Albert 97  
 Engel Johann Jacob 41, 171, 172  
 Exner Franz Serafin 161

- Feuerbach Ludwig 161  
 Fichte Immanuel Hermann 16, 117, 161, 167  
 Fichte Johann Gottlieb 5, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 75, 152, 158, 167, 168, 171, 175  
 Fiorato Pierfrancesco 123, 167  
 Fischer Kuno 67  
 Fries Jakob Friedrich 41  
 Fritzsche Robert Arnold 94, 167  
  
 Gadamer Hans-Georg 85  
 Galewicz Włodzimierz 9, 170  
 Gałęcki Jerzy 31, 170  
 Garewicz Jan 17, 20, 34, 72, 84, 159, 167, 168  
 Gierulanka Danuta 154, 169  
 Gromadzki Stanisław 137, 172  
 Günther Henning 117, 118, 119, 167  
  
 Hartmann Nicolai 5, 23, 32, 33, 34, 35, 44, 50, 51, 56, 57, 58, 62, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 84, 85, 88, 91, 103, 108, 111, 112, 124, 125, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 167, 168, 173  
 Haym Rudolf 136, 137, 138, 160, 161, 168, 175  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 5, 6, 20, 33, 34, 35, **37–64**, 65, 66, 67, 68, 69, 78, 79, 85, 87, 107, 113, 114, 115, 116, 119, 121, 123, 124, 127, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 169, 172, 173, 176  
 Heimsoeth Heinz 33, 173  
 Heintel Erich 7, 176  
 Heiß Robert 33, 173  
 Hengstenberg Ernst Wilhelm Theodor 161  
 Herbart Johann Friedrich 57, 158, 176  
 Herrigel Eugen 46, 90, 171  
 Hertz Heinrich 97  
 Hohol Mateusz 129, 131, 165  
 Holz Harald 156, 157, 169  
 Holzhey Helmut 93, 94, 95, 96, 97, 100, 104, 105, 112, 122, 123, 166, 169  
 Hönigswald Richard 7, 163, 176  
 Hume David 40, 121, 169  
  
 Ingarden Roman 10, 40, 49, 125, 153, 154, 160, 169, 170  
 Jacobi Friedrich Heinrich 5, 22, 39, 40, 41, 52, 169  
 Jaspers Karl 20, 169  
  
 Kant Immanuel 5, 6, **9–35**, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 54, 55, 56, 57, 64, 68, 69, 72, 75, 95, 96, 97, 101, 105, 106, 107, 108, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 166, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176  
 Karkowski Czesław 86, 174  
 Kartezjusz 111, 130  
 Kerner Ryszard 149, 173  
 Kerner Samuel 149, 173  
 Kierkegaard Søren 78  
 Kiersnowska-Suchorzewska Janina — zob. Suchorzewska Janina  
 Klein Hans-Dieter 107, 123, 156, 167, 169, 176  
 Knittermeyer-Götte Gusta 119, 171  
 Komendziński Tomasz 154, 155, 171

- Kopernik Mikołaj 21  
 Kozłowski Roman 16, 20, 171  
 Krajewski Władysław 149, 173  
 Kraus Emil 24, 171  
 Krause Karl Christian Friedrich 158  
 Krijnen Christian 7, 58, 60, 61, 63, 107, 114, 124, 136, 138, 152, 153, 167, 171, 173  
 Kroner Richard 66, 69, 79, 138  
 Krug Wilhelm Traugott 41  
 Kubalica Tomasz 70, 128, 168, 173  
 Kuderowicz Zbigniew 56, 165  
 Kuliniak Radosław 37, 41, 171, 172, 176  
 Kuntze Friedrich 142, 171  
  
 Landman Adam 53, 54, 113, 116, 168  
 Landmann Michael 6, 171  
 Lange Friedrich Albert 93, 94, 95, 96, 98, 102, 166, 171, 176  
 Lask Emil 46, 47, 75, 76, 90, 171  
 Lehmann Gerhard 16, 29, 31, 170, 171  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 156  
 Leo Heinrich 161  
 Lessing Gotthold Ephraim 41, 171, 172  
 Leszczyna Dorota 37, 158, 172, 176  
 Leśniak Kazimierz 130, 165  
 Levy Heinrich 66, 67, 78, 79, 172  
 Liebert Arthur 102, 172  
 Löwi Moritz 163, 172  
 Löwith Karl 136, 137, 172  
  
 Maimon Salomon 5, 16, 20, 171  
 Małyszek Tomasz 41, 171, 172  
 Marck Siegfried 33, 34, 35, 55, 56, 60, 62, 63, 67, 69, 78, 79, 87, 172  
 Marx Wolfgang 117, 172  
 Mendelssohn Moses 22, 41, 169, 171, 172  
 Michel Karl Markus 38, 113, 116, 134, 168, 169  
 Michelet Carl Ludwig 52, 158, 160, 162, 172  
 Mikołaj z Kuzy 101, 173  
 Moldenhauer Eva 38, 113, 116, 134, 168, 169  
 Moog Willy 44, 47, 56, 172  
 Mordka Artur 70, 168  
 Motzkin Gabriel 93, 123, 169  
  
 Natorp Paul 5, 72, 77, 79, 96, 97, 104, 116, 117, 118, 119, 121–150, 159, 172, 173  
 Nees von Esenbeck Christian Gottfried Daniel 51, 175  
 Nietzsche Friedrich 70, 77, 138, 173  
 Nikolaus von Kues zob. Mikołaj z Kuzy  
 Noras Andrzej Jan 7, 15, 16, 23, 31, 39, 40, 57, 67, 70, 85, 89, 128, 162, 167, 168, 173, 175  
 Nowicki Światosław Florian 39, 48, 52, 60, 134, 168, 169  
 Nowotniak Justyna 29, 32, 170, 173, 176  
 Nuzzo Angelica 49, 57, 173  
  
 Ollig Hans-Ludwig 86, 117, 172, 174  
 Ortega y Gasset José 158, 172  
  
 Pańków Marcin 54, 116, 168  
 Parszutowicz Przemysław 118, 165  
 Peirce Charles Sanders 155, 171  
 Planck Max 149, 173  
 Platon 50, 54, 90, 101, 102, 139  
 Plessner Helmuth 32, 33, 173

- Reinhold Karl Leonhard 5, 18,  
 20, 41, 42, 43, 44, 168, 173  
 Reininger Robert 7, 176  
 Rickert Heinrich 5, 7, 30, 58, 61,  
 65–91, 124, 129, 130, 135, 136,  
 139, 140, 141, 142, 143, 145, 149,  
 153, 171, 174, 175, 176  
 Riehl Alois 162, 163, 175  
 Rink Friedrich Theodor 25  
 Rosenkranz [Johann] Karl [Frie-  
 drich] 160, 161, 162, 175  
 Ruge Arnold 161  
  
 Schelling Friedrich Wilhelm Jo-  
 seph von 22, 37, 38, 41, 42,  
 43, 45, 47, 49, 50, 53, 138, 168  
 Schepp Adolf 134, 135, 175  
 Schlegel Friedrich von 78  
 Schleiden Matthias Jacob 51,  
 175  
 Schleiermacher Friedrich Ernst  
 Daniel 122  
 Schnädelbach Herbert 22, 23,  
 39, 40, 46, 47, 50, 53, 54, 55,  
 57, 58, 60, 61, 175,  
 Schopenhauer Artur 158  
 Schubarth Karl Ernst 161  
 Schwarz Hermann 68, 174  
 Sieg Ulrich 24, 175  
 Siegel Carl 162, 163, 175  
 Siep Ludwig 42, 64, 175  
 Siemek Marek Jan 16, 17, 152,  
 167, 175  
 Sokrates 100, 101, 122  
 Spinoza Baruch 22, 23, 41, 103,  
 169  
 Staff Leopold 138, 173  
 Stahl Friedrich Julius 161  
 Stammeler Rudolf 98, 175  
  
 Sternberg Kurt 38, 51, 116, 117,  
 175  
 Strauß Benno 93, 166  
 Suchorzewska Janina 11, 126,  
 157, 171  
 Szewczyk Jan 21, 64, 165  
  
 Tatarkiewicz Władysław 101,  
 176  
 Twardowski Kazimierz 37, 38,  
 176  
  
 Ulrici Hermann 161  
  
 Veronese Giuseppe 134, 135,  
 145, 146, 175, 176  
 Vorländer Karl 94, 95, 176  
  
 Wagner Hans 7, 176  
 Weisse Christian Hermann  
 161  
 Węgrzecki Adam 39, 52, 169  
 Wiedebach Hartwig 93, 123,  
 169  
 Wilpert Paul 101, 173  
 Windelband Wilhelm 7, 56, 57,  
 66, 69, 75, 82, 139, 142, 176  
 Wirth Johann Ulrich 161  
 Wolff Christian 10  
 Wyrzykowski Stanisław 70,  
 173  
  
 Zeidler Kurt Walter 7, 114, 167,  
 176  
 Zeller Eduard 67  
 Zocher Rudolf 80, 176  
  
 Żelazny Mirosław 11, 12, 13,  
 26, 27, 29, 31, 170, 173, 176

Andrzej J. Noras

Understanding of the system  
in post-Kantian philosophy

Summary

Understanding of the system of philosophy constitutes one of the fundamental problems of post-Kantian philosophy, which has undoubtedly been influenced by German idealism. Hegel's philosophy, which concludes this period, constitutes the peak of systemic thinking, and at the same time becomes a pretext for criticism of this way of thinking. This determines a peculiar position of neo-Kantian philosophy, whereby, on the one hand, it defends the thesis that scientific philosophy must take the form of the system, on the other hand — its representatives are aware of the impossibility of maintaining the Hegelian understanding of the system. The present book is an attempt at demonstrating these efforts.



Andrzej J. Noras

## Das Systemverständnis in der nachkantischen Philosophie

### Zusammenfassung

Das Verständnis des Systems der Philosophie ist ein der grundlegenden Probleme der nachkantischen Philosophie, was zweifellos durch den deutschen Idealismus geprägt wurde. Die diese Periode krönende Philosophie Hegels bildet einen Höhepunkt des systemhaften Denkens, und zugleich einen Vorwand zur Kritik an dieser Denkweise. Dies bedeutet eine besondere Stellung der nachkantischen Philosophie. Einerseits verteidigt sie die These, daß die wissenschaftliche Philosophie die Form des Systems annehmen muß. Andererseits kommen ihre Vertretern zum Bewußtsein der Tatsache, daß das Hegels Systemverständnis nicht aufrechterhalten kann. Das Buch ist ein Versuch, diese Bemühungen zu präsentieren.

# Spis treści

Wstęp . . . . .	5
ROZDZIAŁ PIERWSZY	
Kanta rozumienie systemu . . . . .	9
ROZDZIAŁ DRUGI	
System filozofii w rozumieniu Hegla . . . . .	37
ROZDZIAŁ TRZECI	
System otwarty w ujęciu Heinricha Rickerta . . . . .	65
ROZDZIAŁ CZWARTY	
Problem systemu w filozofii Cohena . . . . .	93
ROZDZIAŁ PIĄTY	
Bruno Bauch a Paul Natorp . . . . .	121
Zamiast zakończenia — próba rekapitulacji . . . . .	151
Literatura . . . . .	165
Indeks osobowy . . . . .	177
Summary . . . . .	181
Zusammenfassung . . . . .	182

Redaktor Małgorzata Poglódek  
Projektant okładki Tomasz Kipka  
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel  
Korektor Marzena Marczyk  
Łamanie Grażyna Szewczyk

Copyright © 2016 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-8012-926-9**  
(wersja drukowana)  
**ISBN 978-83-8012-927-6**  
(wersja elektroniczna)

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 11,5. Ark. wyd. 9,5. Papier  
offset. kl., III 90 g, Cena 20 zł (+ VAT)

---

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-8012-926-9



Cena: 20 zł (+VAT)